This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

38.
754.

Der Brief Jakobi,

untersucht und erklärt

von

Dr. Friedrich Heinrich Kern,

ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1838.

754.

754.

Vorrede.

Die Untersuchung über den Brief Jakobi, deren Resultat ich zuerst in die hiesige theologische Zeitschrift, Jahrg. 1835., Heft 2., niederlegte, habe ich in dieser Schrift von neuem aufgenommen. Credner's indessen erschienene Einleitung in das N. T. enthält über die Person des Jakobus eine so genaue Erörterung, daß ich dadurch selber zu einer neuen Erforschung des Gegenstandes veranlaßt wurde. An dasjenige, worin mich Credner von seiner Ansicht überzeugt hat, habe ich mich gerne angeschlossen; wer sich nur um die Wahrheit bemüht, der nimmt gerne von einem Andern dasjenige an, was dieser ihm richtiger erkannt zu haben scheint. Da, wo ich Crednern nicht glaubte beistimmen zu können, habe ich meine Gründe sorgfältig angegeben. Die Auffassung des inneren Charak-

forderte Auffassung und Darstellung der biblischen Theologie einen weiteren Beitrag zu ihrer sicheren Grundlegung erhielte. Dient meine Arbeit zur Förderung dieses Zweckes, so ist mein Wunsch erreicht.

Tübingen den 28. September 1837.

Dr. Kern.

Einleitung.

Der Brief Jakobi ist einer der sogenannten katholischen Briefe. Indem demselben hierdurch seine Stellung im neutestamentlichen Kanon bezeichnet wird, so beginnt eben hievon die einleitende Betrachtung am angemessensten.

Als gemeinschaftliche Benennung der sieben Briefe, welche unter dem Namen der katholischen zusammengefaßt werden, findet sie sich in den uns erhaltenen kirchlichen Schriften seit dem vierten Jahrhundert; daß sie jedoch schon vor dem Kirchenhistoriker Eusebius aufgekommen war, ergiebt sich aus der Anführungsformel, mit welcher sich Eusebius auf diese Briefe beruft, wenn er sagt (z. B. H. E. 2, 23.): die sieben sogenannten katholischen Briefe. Augenscheinlich ist es, daß dieser Name als gemeinschaftlicher, technischer Name für die sieben Briefe mit der Sammlung des neutestamentlichen Kanons zusammenhängt, und diese Briefe, welche so heissen, von den paulinischen unterscheidet *). Könnte hiernach beim ersten Anblicke die einfachste Erklärung des Ausdrucks diese scheinen **), katholische Briefe heisse so viel, als αἱ λοιπαὶ ἐπιστολαὶ καθόλου, d. i. reliquarum, non paulinarum, epistolarum, quae ab app. profectae sunt, summa: so wird doch diese Erklärung weder durch den bekannten Sprachgebrauch der Kirchenväter unterstützt, noch ist sie im Uebrigen der Geschichte angemessen. Denn noch ehe sich der Ausdruck „katholische Briefe" als gemeinsame Benennung findet, werden einzelne dieser Briefe, na-

*) Vgl. ausser den bekannten Einleitungen in's N. Test. Lücke in den Studien, Jahrg. 1836. S. 643. ff.

**) Vgl. Hug, Einl. in's N. Test. 2, S. 496. ff. 3e Ausg.

mentlich der erste des Petrus und der erste des Johannes, mit dem Namen eines katholischen Briefs bezeichnet, so daß die Zusammenfassung der sieben jetzt sogenannten Briefe unter dem Namen der katholischen erst später aufgekommen seyn muß, als sie zu Einem, von den pauliniſchen Briefen unterschiedenen, Ganzen gesammelt wurden; und daß diese gemeinsame Benennung die Sammlung verband, nachdem und weil schon die einzelnen Briefe zuvor als katholische bezeichnet wurden.

Sehen wir nun von anderen, hier nicht weiter zu berücksichtigenden, Erklärungsversuchen ab, so bietet sich als die unmittelbar sich empfehlende Erklärung diese dar, wornach katholische Briefe als solche gefaßt werden, die an einen allgemeinen Leserkreis gerichtet sind, und die, wie dieß in der Natur einer solchen allgemeinen Bestimmung liegt, allgemeiner auch ihrem Inhalt nach erscheinen. Diese Erklärung hat den frühesten Sprachgebrauch für sich. Wo der Ausdruck καθολικός von Schriften gebraucht vorkommt, paßt die Bedeutung: allgemein in ihrer Bestimmung, gerichtet an einen allgemeineren Kreis von Lesern. In diesem Sinne nennt der alexandrinische Clemens, Strom. 4, 15., das nach Apg. 15, 22—29. erlassene Schreiben der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem τὴν ἐπιστολὴν τὴν καθολικὴν — εἰς τοὺς πιστούς. In diesem Sinne heißt der Brief des Barnabas ἐπιστολὴ καθολικὴ bei Orig. c. Cels. I, 63. Daß auch schon das christliche Alterthum in diesem Sinne die Benennung der katholischen Briefe auffaßte, ersieht man aus des Oecumenius Vorwort zum Brief Jakobi, worin Lücke a. a. O. S. 644. mit Recht eine hergebrachte Tradition anerkennt: καθολικαὶ λέγονται αὗται (αἱ ἐπιστολαὶ) οἱονεὶ ἐγκύκλιοι. Denn, setzt Oecumenius hinzu, sie seyen nicht im Besonderen einer einzelnen Gemeinde, wie die pauliniſchen Briefe, sondern überhaupt den Glaubigen gewidmet. Nun sind zwar nicht alle der sieben katholischen Briefe encyclischer Natur, sondern zwei derselben, 2 und 3 Joh., sind Privatschreiben an einzelne Personen; allein sofern diese beiden Briefe sich wie ein Anhang zum ersten johanneischen Briefe betrachten lassen, und insofern ja von anderen Briefen, die wirklich encyclischer Natur

sind, die Benennung ausgieng, und diese hierauf auch auf die übrigen in die Sammlung aufgenommenen Briefe übergetragen wurde, so wird in der gegebenen Erklärung nichts verändert. Auch treten auf diese Weise die katholischen Briefe in eine genaue Beziehung des Namens zu den pauliniſchen Briefen. Die Sache verhält sich nämlich auf folgende Weise.

Von den zum neutestamentlichen Kanon gehörigen Briefen, worunter bis auf Origenes ausser den pauliniſchen Briefen, von welchen die erste Sammlung ausgegangen war, und zu welchen sodann die anderen beigefügt wurden, nach dem übereinstimmenden Urtheile der Kirche nur der erste Brief des Petrus, und der erste des Johannes waren (beide Homologumenen), wurden ursprünglich eben diese beiden Briefe als Umlaufschreiben durch den Namen katholischer Briefe, d. i. Briefe von allgemeiner Bestimmung, von den pauliniſchen Briefen unterschieden, als solchen, die an bestimmte einzelne Gemeinden gerichtet sind. Als hierauf auch der Brief Jakobi, der zweite Brief Petri, und der Brief Judä, sowie 2 und 3 Joh., den übrigen katholischen Briefen zugesellt wurden, so wurde auch auf sie der Name katholischer Briefe mit um so mehr Recht übergetragen, als wirklich die Briefe Jakobi, Judä und 2 Petri von allgemeiner Bestimmung sind; und so nun wurde diese Sammlung apostolischer Briefe als σύνταγμα ἐπιστολῶν καθολικῶν der Sammlung der pauliniſchen Briefe entgegengestellt. In dieser Hinsicht also steht die Sammlung der katholischen Briefe in genauer, obwohl zunächst doch nur äußerlicher Beziehung zu der Sammlung der pauliniſchen Briefe; und die katholischen Briefe, abgesehen von 2 und 3 Joh., behaupten durch ihren encyclischen Charakter eine gewisse, aber soweit auch nur äußere Verwandtschaft und Gemeinsamkeit.

Bei genauerer Erwägung jedoch ergiebt sich uns auch eine innere Verwandtschaft der katholischen Briefe, und ein innerlich gemeinsamer Charakter, wodurch sie auch zu den pauliniſchen Briefen in eine anderweitige innerliche Beziehung kommen; und bei dieser Betrachtung stellt sich selbst auch der Name der katholischen Briefe noch unter einen neuen

Gesichtspunkt. Die christliche Wahrheit ist Eine; aber in ihrer Entwicklung ist sie von jeher von verschiedenen Seiten aufgefaßt worden; es haben sich verschiedene Richtungen in der christlichen Erkenntniß hervorgestellt; und Wissen und Leben hat sich durch mannichfaltige Gegensätze hindurch ausgebildet. Im Geiste Jesu Christi selber und in seinem eigenen Vortrag des Evangeliums ist das Christenthum unmittelbare Einheit; und obwohl innerlich bestimmt sich ausscheidend von dem ihm nur zur Vorbereitung dienenden Judenthum, hat es doch äußerlich diese Scheidung noch nicht vollzogen. Nach dem Hingang Jesu verblieb es ebenfalls zunächst noch bei dem äußerlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum, und der innerste Geist des Christenthums trat nur allmählich in's Bewußtseyn. Die erste bis auf den Grund durchgreifende Entscheidung erfolgte durch den Apostel Paulus; und so trat als Hauptrichtung für die christliche Erkenntniß und für das christliche Leben die paulinische hervor. Aber die paulinische Ausprägung der christlichen Lehre wirkte nun auch auf diejenige Erkenntniß zurück, welche bisher das Christliche an das Jüdische mit einer Unbefangenheit, die sich darüber keine weitere Rechenschaft gab, angeknüpft hatte. Jetzt, da Paulus das Christliche so bestimmt vom Jüdischen ausschied, wurde auf der anderen Seite mit bestimmtem Bewußtseyn die Vermittlung des Christlichen und des Jüdischen gefordert und geltend gemacht; und so trat der paulinischen Richtung gegenüber die jezt als ihr Gegensatz anzuerkennende judenchristliche Richtung. Es war dieß kein absoluter Gegensatz gegen die paulinische Richtung. Das Christliche, zu dem man sich auf beiden Seiten bekannte, vereinigte beide Theile; aber über das Verhältniß des Jüdischen zum Christlichen war Differenz. Diese Differenz kam namentlich in der Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältniß zum Glauben und zu den Werken zur Erscheinung. So finden wir es im Brief Jakobi; und dieser Brief repräsentirt die judenchristliche Richtung des Christenthums im bestimmten Unterschiede von Paulus, und mit bestimmter Beziehung auf Paulus.

Gegensätze, wo sie sich hervorthun, fordern von selbst auch zur Ausgleichung auf. Die Bemühung, die pauliniſche und die judenchriſtliche Richtung mit einander zu vermitteln und zu verſöhnen, dieß findet ſich als das Eigenthümliche der Dokumente, welche uns die Geſchichte als petriniſche erhalten hat. Dieſen Charakter haben unter den katholiſchen Briefen die beiden petriniſchen Briefe; der zweite, übrigens entſchieden unächte, ſpricht es ſogar offen aus, 2Petr. 3, 15. f.; und auch der Brief Judä nähert ſich an. Dieſe petriniſchen Schriften haben nicht minder, als der Brief Jakobi, eine beſtimmte Beziehung auf die pauliniſche Lehre. Die pauliniſche Richtung des chriſtlichen Erkennens und Lebens wurde übrigens von den Anhängern des Apoſtels Paulus zum Theil auf eine Weiſe verfolgt, daß hieraus vielfacher Mißbrauch und vielfache Verkehrtheit entſtand, die ſich auf die Lehre, wie auf das Leben, bezog. Paulus ſelbſt eifert ſchon dagegen in ſeinen Briefen. Noch mehr mußte dieß für diejenigen anſtößig ſeyn, die ſich auf dem Standpunkte der judenchriſtlichen, oder auch der petriniſchen Richtung befanden. An offener Mißbilligung konnte es nicht fehlen; und dieſe finden wir denn auch in den katholiſchen Briefen ausgeſprochen. Im Brief Jakobi, in den beiden petriniſchen Briefen und im Brief Judä wird gekämpft gegen die die pauliniſche Lehre verkehrende Denkweiſe, als bedürfe der Glaube keines thätigen Erweiſes in der Rechtſchaffenheit des Lebens, und als ſchließe die chriſtliche Freiheit Befreiung von der Vollbringung des ſittlichen Geſetzes in ſich.

Somit alſo iſt innere Verwandtſchaft der katholiſchen Briefe, wie wir ſie indeſſen betrachtet haben, und innere Beziehung auf Paulus Lehre und Richtung unverkennbar. Eben ſo unverkennbar iſt aber auch, daß die bisher in's Auge gefaßten katholiſchen Briefe die Tendenz haben, durch das, was ſie zur Sprache bringen, auf die chriſtliche Gemeinſchaft im größeren Ganzen einzuwirken, und in der chriſtlichen Erkenntniß und im chriſtlichen Leben diejenige Uebereinſtimmung zu fördern, welche den Verfaſſern der Briefe für das Heil der chriſtlichen Kirche nothwendig ſchien. In dieſem Betrachte

aber gewinnt der Name „katholische Briefe" zugleich noch eine anderweitige und tiefere Bedeutung, welche jedoch die zuvor anerkannte („Briefe von allgemeiner Bestimmung") nicht ausschließt, sondern sich vielmehr mit ihr, als die innere Seite einer und derselben Sache, verbindet. Die katholischen Briefe sind solche, deren allgemeine Bestimmung den Zweck der Reglung der kirchlichen Gemeinschaft im großen Ganzen und der Einstimmigkeit in Lehre und Leben hat. Es sind Briefe, die das katholische Interesse, d. h. das Interesse der großen, auf innere Einheit sich erbauenden, Kirche verfolgen.

Ganz besonders endlich haben die Richtung auf die Bewahrung und Förderung der reinen christlichen Erkenntniß und des reinen christlichen Lebens innerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft auch die johanneischen Briefe; von denen übrigens, wie natürlich, vorzugsweise nur der erste Brief in Betracht kommt. Indem der Antinomismus bekämpft, und auf ein praktisches, in der Liebe thätiges Christenthum gedrungen wird, berühren sich die johanneischen Briefe genau mit den übrigen katholischen Briefen. Aber während die johanneischen Briefe nicht undeutlich verrathen, daß sie aus einer schon mehr in sich geeinigten und consolidirten Kirche, in welcher die pauliniſche Grundlage unverkennbar ist, heraus geschrieben sind, wenden sie sich gegen einen anderen Gegensatz, als der zuvor hervortritt, nämlich gegen den häretischen, und zwar namentlich den, der die Person des Erlösers auf gnostische, hauptsächlich auf doketische Weise zersetzt, und damit die Erlösung gefährdet, und durch die falsche theosophische Spekulation das Leben verkehrt. Indem dagegen im ersten johanneischen Briefe die Sache der christlichen Wahrheit geführt wird, so stellt sich hiermit eine neue, der weiteren Entwicklung des Christenthums angehörige, Richtung in's Licht, die johanneische Richtung, deren negativer, antithetischer Charakter eben der Widerspruch gegen die gnostische Theosophie ist, der positive Charakter die ideal innerliche und geistige Auffassung des in der Person des Erlösers, als des Sohnes Gottes, sich concentrirenden, und Liebe und Gemeinschaft der Glaubigen mit Gott

und Christus hervorbringenden Christenthums, bei treuer Festhaltung der realen, historischen Menschheit des Erlösers Jesus Christus.

So lernen wir demnach aus den pauliniſchen und den katholiſchen Briefen die Hauptrichtungen des Chriſtenthums, wie dieſes in der chriſtlichen Urzeit ſich entwickelte, kennen, die pauliniſche, die jakobus-judenchriſtliche, die vermittelnde petriniſche, und die johanneiſche, — dieſe verſchiedenen Richtungen in wechſelſeitiger innerlicher Beziehung zu einander.

Iſt durch das Bisherige über die Stellung des Briefs Jakobi im neuteſtamentlichen Kanon und über ſein Verhältniß zu den übrigen katholiſchen, ſowie zu den pauliniſchen Briefen Rechenſchaft gegeben, ſo wird die Eigenthümlichkeit dieſes Briefs in der folgenden auf ihn im beſonderen ſich beziehenden Einleitung genauer in's Licht treten; und es iſt hierauf die Aufgabe der Exegeſe, in der Erklärung dieſes Briefs ſeinen Charakter im Einzelnen zu verfolgen und aufzuweiſen. Die nachfolgende Einleitung aber wird I. die geſchichtliche Ueberlieferung über den Brief Jakobi und ſeinen Verfaſſer, II. den inneren Charakter deſſelben darlegen, III. in der Wechſelbeziehung von Nro. I. und II. auf einander über den Urſprung des Briefs verſtändigen.

I. Geſchichtliche Ueberlieferung über den Brief Jakobi und ſeinen Verfaſſer.

Urkundlich, ſo weit uns die Denkmale des chriſtlichen Alterthums noch zugänglich ſind, wird mit dieſem ſeinem Namen der Brief Jakobi zuerſt von Origenes aufgeführt, wenn er in ſeinem Commentar zum Johannes (Tom. XIX. ed. de la Rue, IV. p. 306.) ſich auf denſelben mit dieſen Worten bezieht: *ἐὰν γὰρ λέγηται μὲν πίστις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνῃ, νεκρά ἐστιν ἡ τοιαύτη, ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν.* Wenn hier der Brief *φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή* genannt wird, ſo iſt er damit zwar zunächſt nur als der im Umlauf befindliche, bekannte bezeichnet, wie ſo bei Euſebius,

H. E. 3, 25., ſelbſt der erſte Brief des Johannes ἡ φερομένη ἰωάννου προτέρα heißt; allein wie Origenes und ſeine Zeit über den Brief Jakobi urtheilte, ergiebt ſich aus dem Anſtand, der genommen wurde, aus demſelben einen dogmatiſchen Beweis zu führen; in welcher Hinſicht es anderwärts in dem Comment. in Joh. bei Origenes (Tom. XX. 10.) in Bezug auf die gleiche, wie zuvor, aus Jak. angeführte Stelle heißt: ὁ συγχωρηθὲν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τὸ· πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν. Die Auktorität des Briefs Jakobi ließen ſich alſo wohl die Einen gefallen, die Anderen aber nicht. Und warum dieß? Weil damals über ſeinen Urſprung (ob er wirklich einen Apoſtel zum Verfaſſer habe, oder nicht) die Stimmen getheilt waren. Eben daher wurde der Brief Jakobi von Origenes (bei Euseb. H. E. 6, 25.) noch nicht unter den kanoniſchen Schriften, unter welche nur die Homologumenen, d. h. die allgemein als ächt, nämlich als ächt-apoſtoliſch, anerkannten gehörten, aufgeführt. Er war den ἀντιλεγόμενα beigezählt, d. h. denjenigen in der Kirche im Umlauf befindlichen Schriften, welche zwar wohl von den Einen als wirklich apoſtoliſch angeſehen, von den Anderen aber widerſprochen wurden: ſo daß ſie, als beanſtandet, dem Kanon nicht einverleibt werden konnten. So als eine unter die Antilegomenen einzureihende Schrift wird der Brief Jakobi von Euſebius, H. E. 3, 25., aufgeführt, und den Homologumenen gegenüber-geſtellt. Noch beſtimmter ſpricht ſich Euſebius, H. E. 2, 23., aus. Nachdem er die Erzählung des Hegeſippus von Jakobus, dem Bruder des Herrn, gegeben, fährt er am Schluſſe derſelben fort: τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν ἰάκωβον, ὃ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται (aber nicht: ab Hegesippo dicitur, ſondern überhaupt: dicitur). ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· ὑ πολλοὶ γὰρ τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς ὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσαις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. Der Brief Jakobi war alſo in den meiſten Kirchen zwar als öffentliches Vorleſebuch (βιβλίον δεδημοσιευμένον) eingeführt; ſeine

Aechtheit aber war verdächtig (ἐχέον ὡς νοθευόμενα). Worauf jedoch bezog sich der Verdacht an seiner Aechtheit? Darauf, daß sein apostolischer Ursprung im Anstand war? Oder darauf, daß es zweifelhaft war, ob der Brief wirklich von demjenigen Jakobus herrühre, den eine in der Kirche im Umlauf befindliche Tradition als den Urheber bezeichnete, nämlich Jakobus, dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, dessen Geschichte Eusebius zuvor nach Hegesippus berichtet hatte. Die erste, beschränktere Auffassung erscheint in Rücksicht auf des Eusebius Ausspruch über den neutestamentlichen Kanon (H. E. 3, 25.) als möglich. Indessen wenn bedacht wird, daß, wie wir später nachweisen werden, die Tradition über Jakobus, den Bruder des Herrn, selbst nicht einstimmig war, sondern die eine Tradition denselben von den Aposteln unterschied, die andere aber ihn mit dem Apostel Jakobus, nämlich dem jüngeren, identificirte, so fiel nach dieser lezteren Tradition der Zweifel an der Aechtheit des Briefs hinsichtlich seines Verfassers mit dem Zweifel an seinem apostolischen Ursprunge zusammen; und auf diese lezte Weise kann wohl auch Eusebius in dem Zusammenhange, in welchem er spricht, selber verstanden seyn wollen. Nicht anders spricht sich hierüber auch Hieronymus, de vir. illustr. 2., aus: Jacobus, qui appellatur frater domini, cognomento Justus, ... unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

Gehen wir jezt zurück über des Origenes Zeitalter, so finden wir den Brief Jakobi von den kirchlichen Schriftstellern, deren Werke wir noch besitzen, zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch gebraucht. Entschieden gilt dieß schon von dem römischen Clemens, und somit reicht die Bekanntschaft mit unserem Briefe bis in das Zeitalter der apostolischen Väter hinauf. Es wird später noch Veranlassung seyn, den Brief des römischen Clemens und den Brief Jakobi zu vergleichen; hier sey vorläufig nur auf Clem. 1 Cor. 10. 12. 17. 38. hingewiesen. Ungewisser ist es, ob in dem Hirten des Hermas wirk-

lich Bezugnahme auf den Brief Jakobi ſich finde. Indeſſen wurde aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, Similit. 8, 6. nefandis verbis dominum insectati, nomen ejus negaverunt, quod super nos erat invocatum, vgl. Jak. 2, 7.; Mandat. 12, 5. si enim resistitis illi (diabolo), fugiet a vobis confusus, vergl. Jak. 4, 7. Mandat. 12, 6. qui potest vos salvos facere et perdere, vergl. Jak. 4, 12. Beſtimmter jedoch verräth ein Ausſpruch des Irenäus Kenntniß unſeres Briefs, denn aus Jak. 2, 23. iſt es ohne Zweifel entnommen, wenn es, Iren. adv. Haer. 4, 16. 2., heißt: Abraham ... credidit deo, et reputatum est illi ad justitiam, et amicus dei vocatus est. Der alexandriniſche Clemens, der ebenfalls auf jenen Beinamen Abrahams, φίλος θεοῦ, mehrmal ſich bezieht, und der wenigſtens in einer Stelle, Strom. 6, 18., auf den Brief Jakobi, 2, 8., anſpielt, hat nach Euseb. H. E. 6, 14. mit den übrigen katholiſchen Briefen auch den Brief Jakobi (jedoch zugleich auch den Brief des Barnabas und die Apokalypſe des Petrus, d. h. noch tiefer als die Antilegomena ſtehende Schriften) in ſeinen Hypotypoſen commentirt, mithin von dem Brief Jakobi vollſtändige Kenntniß gehabt. Ob Tertullian in dieſer, übrigens einzigen Stelle, adv. Jud. 2., auf Jak. 2, 23. ſich bezogen habe, wie Credner *) will, mag dahin geſtellt bleiben; aber gekannt muß Tertullian den Brief haben, da derſelbe in ſeiner Zeit ſolchen Eingang in der Kirche gefunden hatte, daß der alexandriniſche Clemens ihn zu erklären für angemeſſen achtete. Allein ſo wenig es nun befremdlich iſt, daß der römiſche Clemens des Briefs Jakobi nicht namentlich gedenkt, da er ſonſt auch bei anderen Citaten eben ſo verfährt, ſo bemerkenswerth iſt es, daß Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, die doch die protokanoniſchen Schriften des N. Teſt. ſo oft namentlich anführen, und ſie als heilige Schriften und als Norm des Glaubens anerkennen und gebrauchen, des Briefs Jakobi mit keiner Silbe eigens gedenken, noch denſelben für Argumentationen zu Grunde legen. Es ergiebt ſich hieraus, daß weder die genannten Kirchenväter ſelber, noch diejenigen Theile der

*) Einl. in das N. Teſt. 1, S. 609.

Kirche, innerhalb deren sie wirkten, in jener Zeit, d. h. gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin, den Brief Jakobi als eine Schrift von apostolischem Ursprung betrachteten; denn die Canonicität einer zu den neutestamentlichen Büchern zu rechnenden Schrift führen sie auf ihren apostolischen Ursprung zurück, der dann auch für die Inspiration derselben, das Fundament der Glaubensnorm, bürgt.

Jedoch noch ehe in der übrigen Kirche der Brief Jakobi zu demjenigen Ansehen gelangte, vermöge dessen seiner, von Augustin *) eingeleiteten, Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon kein Hinderniß weiter entgegenstand, war derselbe bereits in den neutestamentlichen Kanon der syrischen Kirche aufgenommen. Als einen integrirenden Theil des Kanons dieser Kirche zeigt ihn, — und zwar ihn mit dem Hebräerbrief allein unter den Antilegomenen, — die syrische Peschito, welche den Kanon dieser Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts kund giebt. Dahin spricht sich auch das Zeugniß des Cosmas Indicopl. bei Montfaucon coll. nov. II. p. 292. aus: *παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὲ ἰακώβου, πέτρου καὶ ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ ὅτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς.* Die syrische Kirche muß also unserem Briefe schon frühzeitig entweder apostolischen Ursprung selber zugeschrieben haben, oder wenigstens denselben als die Schrift eines dem apostolischen Zeitalter angehörenden Mannes von apostolischem Ansehen betrachtet haben.

Eine besonders wichtige Gewährschaft hätte der Brief Jakobi an dem ersten Brief Petri, wenn es sich mit Entschiedenheit erhärten ließe, daß in diesem auf jenen Rücksicht genommen sey. Erwägt man jedoch die in Anschlag gebrachten Parallelstellen genauer, so bleiben in der That nur zwei Stellen übrig, wo die Verwandtschaft beider Briefe augenfälliger ist. Jene zwei Stellen sind Jak. 1, 2. f. vgl. 1 Petr. 1, 6. f. Jak. 4, 6. f. 10. vgl. 1 Petr. 5, 5. ff. In der That wird man,

*) Vergl. De Wette, Einleit. in das A. und N. Test., 1, S. 54. 3te Ausg.

wofern aus anderweitigen Gründen die Priorität des Briefs Jakobi bereits feſtſteht, nicht ungeneigt ſeyn, theils aus Rückſicht auf die kirchliche Stellung der petriniſchen Richtung überhaupt, theils auf das anderweitige Abhängigkeits-Verhältniß des erſten petriniſchen Briefs von den pauliniſchen Briefen, eine Abhängigkeit des 1. Br. Petri auch von dem Briefe Jakobi anzuerkennen. Allein ſo lange die Frage über den Urſprung des Briefs Jakobi ſelber noch eine ſchwebende iſt, hat die Vergleichung dieſes Briefs und des Briefs Petri nichts Entſcheidendes, weil ſich die zweite der angeführten petriniſchen Stellen auch als eine Reminiſcenz aus dem 5ten und 6ten Capitel des Epheſerbriefs, deſſen ganze Anlage dem erſten petriniſchen Briefe zum Vorbilde diente, anſehen ließe, ſo daß dann auch namentlich die Zuſammenrückung der Ermahnung zur Demüthigung unter Gott und der Warnung vor den Angriffen des Teufels ihre Erklärung fände. Dann bliebe nur noch die eine Parallele zwiſchen Jak. 1, 2. f. und 1 Petr. 1, 6. f., welche, als die eine, inſofern weniger Beweiskraft hätte, da es nicht ſowohl um den Gedanken, der ein gewöhnlicher und oftmals vorgetragener iſt, als vielmehr eigentlich nur um die Form des Ausdrucks „τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως“ ſich handelte.

Bis hieher iſt das Reſultat dieſes: zwar in der ſyriſchen Kirche iſt noch vor Ablauf des zweiten Jahrhunderts der Brief Jakobi dem neuteſtamentlichen Kanon beigefügt; in der übrigen Kirche aber iſt er bis in's vierte Jahrhundert davon ausgeſchloſſen, ſein Urſprung ſteht im Zweifel, und die angeſehenſten Kirchenlehrer behandelten ihn nicht wie eine von einem Apoſtel geſchriebene Schrift.

Wie konnte dieß ſo geſchehen? Den nächſten Aufſchluß hierüber ſuchen wir in der Erforſchung der Perſon des Verfaſſers unſers Briefs.

Die Zuſchrift des Briefs ſelbſt, Jak. 1, 1., eignet denſelben „dem Jakobus, Gottes und des Herrn Jeſu Chriſti Knecht,“ zu; und nach Euſebius, H. E. 2, 23. (vgl. oben), und nach Hieronymus, de vir. illustr. 2. (ſ. oben), war es eine in der Kirche hergebrachte Ausſage (a. a. O. εἶναι λέγεται), der Brief

sey von Jakobus, dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, dem ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, geschrieben. Zwar erst bei Eusebius also findet sich diese Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, als Verfasser des Briefs. Indessen ist kein Grund, es zu läugnen, daß dieß auf alter Tradition beruhte. Nur scheint es nicht, als ob deßwegen mit dieser Bestimmtheit, wie von Credner geschehen ist (a. a. O. S. 590. §. 214.), behauptet werden kann, die Zweifel über die Zulassung unsers Briefs in den Kanon haben sich ursprünglich nur auf die Beantwortung der Frage bezogen: ist Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Apostel oder nicht? „Ein Gesichtspunkt," setzt Credner hinzu, „welchen die Kritik bei unserem Briefe immer hätte festhalten sollen. Dieß ist jedoch nicht geschehen, vielmehr sind die bei Lösung obiger Frage entstandenen Zweifel später irrthümlich auf ursprünglich gar nicht vorhandene Zweifel über Jakobus, den Bruder des Herrn, als Verfasser des Briefs, bezogen worden, wodurch die ganze Untersuchung über unseren Brief bis auf die Gegenwart herab in gränzenlose Verwirrung gerathen ist. Die ersten Spuren dieser Verwechslung zeigen sich bei Eusebius, bestimmter noch trägt sie Hieronymus vor." Davon hat mich allerdings Credner überzeugt, daß die Verwirrung hauptsächlich von der Unsicherheit herrührt, in die man über das Verhältniß zwischen Jakobus, dem Bruder des Herrn, und Jakobus, dem Apostel, gerathen war; aber ob ursprünglich, d. h. von da an, da man sich in der Kirche mit der Frage, von wem der Brief Jakobi herrühre, beschäftigte, daran gar nicht gezweifelt worden sey, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, der Verfasser des Briefs sey, dafür fehlen wenigstens die historischen Data, so daß sich hierüber nicht so kategorisch urtheilen läßt; und dem Zeugniß des Eusebius wird selbst wieder von seinem Werth entzogen, wenn man von ihm die Verwirrung beginnen läßt. Es darf mithin durch das, was Credner sagt, nicht schon zum voraus einer das Resultat über den Ursprung des Briefs durch innere Kritik herbeiführenden Untersuchung vorgebeugt werden; sondern erst, wenn auch das Ergebniß der inneren Kritik zu-

trifft, haben wir das Recht, für die Annahme uns zu entscheiden, daß die ursprünglichen Zweifel an der Entstehung des Briefs Jakobi nur so zu fassen seyen, wie Credner sie faßt. Würde dagegen die innere Kritik nöthigen, den Brief für ein Produkt aus der nachapostolischen Zeit zu erkennen, so müßte dann das Recht vorbehalten seyn, schon die ursprünglichen Zweifel an der Entstehung unsers Briefs eben sowohl auf Jakobus, den Bruder des Herrn, als den von den Aposteln zu unterscheidenden, wie auf ihn, als den etwa mit einem Apostel zu identificirenden, zu beziehen. Uebrigens soll durch diese Bemerkung nicht zu Gunsten einer schon vorher feststehenden Ansicht vorgegriffen, sondern es soll nur Raum behalten werden für die freie Untersuchung. Mit dieser Restriktion kehren wir zurück zu der Erforschung der Frage: wer Jakobus, der Gerechte, der Bruder des Herrn, gewesen, er, der nach dem Zeugniß des Eusebius, ohne Zweifel vermöge alter Tradition in der Kirche, für den Verfasser des nun im neutestamentlichen Kanon befindlichen Briefs Jakobi gehalten wurde?

Die hierüber aus dem kirchlichen Alterthum uns zugekommene Ueberlieferung ist nicht mit sich selber einstimmig, sondern geht in zwei einander entgegengesetzte Aussagen auseinander, indem die eine Aussage Jakobus, den Bruder des Herrn, von den Aposteln unterscheidet, und ihn als wirklichen Bruder Jesu nimmt, die andere aber ihn als einen Apostel bezeichnet, und ihn für einen Bruder Jesu im weiteren Sinne, für einen mit Jesus durch nahe Verwandtschaft verschwisterten, ansieht. Fassen wir die eine und die andere Aussage näher ins Auge.

1) Die Aussage, welche Jakobus, den Bruder des Herrn, von den Aposteln unterscheidet.

Die ganz unumwundene und offene Erklärung, wodurch der genannte Jakobus aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen, obwohl zugleich hinwiederum mit den Aposteln auf dieselbe Linie und zum Antheil ihres Ansehens erhoben wird, geben die apostolischen Constitutionen, die *) in Syrien und der Um-

*) Vgl. Dreys neue Untersuch. über die Constitut. der App.

gegend, und wovon die sechs ersten Bücher im dritten Jahrhundert entstanden sind. Hier heißt es, Const. 2, 55., ἡμεῖς (οἱ ἀπόστολοι) σὺν ἰακώβῳ τῷ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ καὶ ἑτέροις ἑβδομήκοντα δύο μαθηταῖς. Const. 6, 12. ἡμεῖς οἱ δώδεκα συνελθόντες εἰς ἱερουσαλὴμ — — ἐπεσκεπτόμεθα ἅμα ἰακώβῳ τῷ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ. Const. 6, 14. werden als οἱ κηρύξαντες τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν aufgeführt zuerst die zwölf Apostel, wie in den neutestamentlichen Apostelverzeichnissen, und unter ihnen sowohl Jakobus, der Sohn des Zebedäus, als Jakobus, der Sohn des Alphäus, und dann wird unmittelbar fortgefahren: ἰάκωβός τε ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς καὶ ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, καὶ παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος. Die Aussage der apostolischen Constitutionen ist aber allerdings insofern gewichtig, als sie ihrem Ursprunge nach nach Syrien gehören, also dahin, wo die Verbindung mit der Urkirche in Palästina eine genauere war, und namentlich Jakobus im Andenken fortlebte, und, wenn er auch nicht Apostel war, doch apostolisches Ansehen genoß, und den Aposteln gleich geachtet wurde; weßwegen eben auch zuerst in Syrien sein Brief in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurde; sowie er in der zulezt angeführten Stelle der apostolischen Constitutionen dem Apostel Paulus, als dem Lehrer der Heiden, zur Seite steht.

Die gleiche Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, findet sich *) bei Eusebius, welcher ihn zwar im weiteren Sinne den Aposteln zurechnet, aber bestimmt von den zwölf Aposteln, mithin namentlich auch von Jakobus dem jüngeren, des Alphäus Sohn, unterscheidet. In des Eusebius Commentar zu Jes. 17, 5. f. heißt es (bei Montfaucon coll. nova patr. II, p. 422.): — δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τοὺς πάντας (ἀποστόλους), ὧν δώδεκα μὲν τοὺς πρώτους ἀποστόλους εἴποις ἂν εἶναι, οὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρετὴν Παῦλον, καὶ αὐτὸν κλητὸν ἀπόστολον, καὶ τὸν Ἰάκωβον γεγονέναι, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, ὃς πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς ἱεροσολύμων ἐκκλησίας ὑπ' αὐτοῦ καταχθῆναι τοῦ σωτῆρος μνημονεύεται. Womit zu vgl.

*) Vgl. Credner, a. a. O. §. 212. S. 584. f.

Eus. H. E. 7, 19., wo es von Jakobus heißt: .... *ἰακώβῳ .... τῷ πρώτῳ τῆς ἱεροσολύμων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν πρὸς αὐτῶ τῷ σωτῆρος καὶ τῶν ἀποστόλων ὑποδεξαμένῳ, ὃν καὶ ἀδελφὸν τῷ χριστῷ χρηματίσαι οἱ θεῖοι λόγοι περιέχουσιν.* Nicht minder, als in der zuvor angeführten Stelle, in welcher sich Eusebius auf ganz verwandte Weise mit den apostolischen Constitutionen ausspricht, unterscheidet er, H. E. 1, 12., auf 1 Cor. 15, 5. ff. sich beziehend, denjenigen Jakobus, von welchem Paulus sagt, daß ihm der auferstandene Christus erschienen sey, von den zwölf Aposteln, und bezeichnet ihn näher durch den Ausdruck: *εἷς δὲ καὶ ἕτος τῶν φερομένων τῷ σωτῆρος* [*μαθητῶν, ἀλλὰ μὴν καὶ*] *ἀδελφῶν ἦν.* Mögen die eingeklammerten Worte ächt, oder, wie wahrscheinlich ist, unächt seyn, gleichviel für unseren Zweck; Jakobus wird jedenfalls einer anderen Klasse von Männern beigefügt, als die Apostel sind. H. E. 2, 1. wird, nachdem zuerst der Ergänzung des Apostelkreises durch Matthias, und der Einführung des Diakonats gedacht ist, in Bezug auf die Errichtung des ersten Episcopats zu Jerusalem so fortgefahren, daß eben hierdurch schon Jakobus, der Bruder des Herrn, von den Aposteln unterschieden ist: *τότε δῆτα καὶ Ἰάκωβον, τὸν τῷ κυρίῳ λεγόμενον ἀδελφὸν, ὅτι δὴ καὶ ἕτος υἱὸς ἦν τῷ Ἰωσὴφ, τῷ νομιζομένῳ οἱονεὶ πατρὸς τῷ χριστῷ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτὼς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, — τοῦτον δὴ ὃν αὐτὸν τὸν Ἰάκωβον, ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι δι' ἀρετῆς ἐκάλουν προτερήματα, πρῶτον ἱστοροῦσι τῆς ἐν ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγχειρισθῆναι θρόνον.* Wenn hier Jakobus ein sogenannter Bruder des Herrn heißt („*τὸν τῷ κυρίῳ λεγόμενον ἀδελφόν*"), so ergiebt sich aus dem Contexte, daß das *λεγόμενον* blos darauf zu beziehen ist, daß Jakobus nur sofern ein Bruder Jesu heisse, als er Sohn Josephs, des Gemahls der Maria sey, welche aus dem heiligen Geiste die Mutter Jesu war. Uebrigens läßt diese Stelle des Eusebius es unentschieden, ob Jakobus, wenn er Bruder des Herrn genannt werde, diesen Namen blos in Bezug auf seinen Vater Joseph, als den Pflegvater Jesu, habe, oder zugleich in Be-

zug auf Maria, die Mutter Jesu, die auch des Jakobus Mutter gewesen. Eben so unentschieden läßt dieß der Ausspruch in Const. apost. 8, 35.: κἀγὼ Ἰάκωβος, ἀδελφὸς μὲν κατὰ σάρκα τοῦ χριστοῦ, δοῦλος δὲ ὡς θεοῦ μονογενοῦς κ. τ. λ. Denn das κατὰ σάρκα, welches den Gegensatz bildet gegen den himmlischen Ursprung Jesu, ist gleich passend, ob Jakobus mit Jesus die gleiche Mutter hatte, oder nicht; und nur um den Gegensatz gegen den himmlischen Ursprung war es nach dem Contexte zu thun, nicht aber um einen näheren Aufschluß über das leibliche Bruderverhältniß. Auch die Bemerkung des Hegesippus, bei Eus. H. E. 3, 20., entscheidet nichts: ἔτι δὲ περιῆσαν (nämlich zu Domitians Zeit) οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ. Denn wie Christus selbst nur κατὰ σάρκα vermöge seiner Geburt aus Maria ἐκ σπέρματος δαυὶδ war, Röm. 1, 3., so waren seine Brüder seine ἀδελφοὶ κατὰ σάρκα, ob sie dieselbe Mutter mit ihm hatten, oder nicht. Dagegen trat allerdings schon frühzeitig eine gewisse Scheue ein, der Maria, der Mutter Jesu, noch andere Kinder zuzuschreiben, als Jesus, den υἱὸν πρωτότοκον; und obwohl nach dem N. Test. selbst (vgl. Matth. 13, 55.) die als Brüder Jesu aufgeführten Personen als die Söhne seiner Mutter Maria, mithin soweit als seine leiblichen Brüder, zu betrachten sind: so kam doch in der Kirche eine andere Tradition in Umlauf, welche die im N. Test. und in der kirchlichen Ueberlieferung sogenannten Brüder Jesu zu Söhnen Josephs von einer anderen Frau machte, mit welcher Joseph vor der Maria, der Mutter Jesu, ehlich verbunden gewesen seyn sollte. Origenes, comment. in Matth. Tom. X. opp. III. p. 462., sagt in dieser Hinsicht: τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ τῆς παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βιβλίου Ἰακώβου (Protev. c. 9.), υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς, συνοικησάσης αὐτῷ πρὸ τῆς μαρίας. Und wie gerade diese Ansicht sich beliebt machte, ersehen wir aus dem, was Origenes weiter sagt: οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες τὸ ἀξίωμα τῆς μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους βούλονται, weil es sich nämlich nicht zieme, daß die von der Kraft des

heiligen Geiſtes überſchattete Jungfrau auch noch von einem irdiſchen Manne Kinder gebähre. Aus dem endlich, was Origenes weiter hinzufügt, Ἰάκωβος δέ ἐστιν οὗτος, ὃν λέγει Παῦλος, nämlich im Galaterbrief, iſt zugleich zu erkennen, daß Origenes den im N. Teſt. genannten Jakobus, den Bruder des Herrn, ob er ihn gleich nicht als einen leiblichen Bruder Jeſu anſah, doch als eine von den Apoſteln, und zwar nach dem N. Teſt. ſelbſt, zu unterſcheidende Perſon betrachtete.

Bis hieher iſt das Ergebniß klar; dagegen ſcheint es gewagt, aus dem Stillſchweigen, das der römiſche Clemens, 1 Cor. 5., hinſichtlich des als Märtyrer geſtorbenen Jakobus, des Bruders Jeſu, beobachtet, da er ſich auf das Beiſpiel des Märtyrerthums der Apoſtel beruft, und nun nur den Petrus und Paulus aufführt, den Schluß abzuleiten, Clemens habe jenen Jakobus aus der Zahl der Apoſtel ausgenommen. Denn wie er ja jedenfalls den Apoſtel Jakobus Zebedäi, den erſten Märtyrer unter den Apoſteln, übergeht, ſo konnte er auch noch Andere übergehen, um die beiden, Petrus und Paulus, in ihrer Unzertrennlichkeit deſto mehr herauszuheben.

2) Die Ausſage über Jakobus, den Bruder des Herrn, deren Auslegung ſtreitig iſt.

In meiner Abhandlung über den Brief Jakobi (Tüb. Zeitſchrift 1835. 2, S. 112.) war ich davon ausgegangen, daß in den Clementiniſchen Homilien, welche, aus der judenchriſtlichen Richtung heraus um die Mitte oder noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geſchrieben, von beſonderer Wichtigkeit für eine Unterſuchung über den Brief Jakobi ſind, Hom. 11, 35. (... *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου, καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν*), Jakobus als der ſogenannte Bruder des Herrn bezeichnet werde, während er ſonſt in den Clementinen ſchlechtweg *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* heißt, und übrigens den Apoſteln nicht nur gleich, ſondern ſogar an ihre Spitze geſtellt iſt. Nach dem Eindruck, den die Bezeichnung „ſogenannter Bruder“ unmittelbar macht, ſollte man meinen, daß dadurch die eigentliche Bruder-

ſchaft, ſeys die leibliche, ſeys die Stiefbruderſchaft, ausgeſchloſſen werde. Credner (a. a. O. S. 576.) hat hierauf geantwortet, dieſes λεχθέντι weiſe auf Zweifel hin, welche zur Zeit der Abfaſſung der Clementinen über das Verhältniß der Brüder des Herrn zu Jeſus obwalteten, ohne daß der Verfaſſer dieſe für ſich ſelbſt zu theilen brauchte. Er wolle nur andeuten, welchen Jakobus er meine, gleichviel ob er wirklicher Bruder Jeſu, oder das Verhältniß beider zu einander ein anderes geweſen, was ihm für ſeinen gegenwärtigen Zweck ganz gleich ſey. Allein war denn nicht hinlänglich angedeutet, welcher Jakobus gemeint ſey, wenn zu der Bezeichnung „Bruder des Herrn" die nähere Beſtimmung hinzugefügt wurde, „mit der Leitung der Gemeinde zu Jeruſalem beauftragt"? Wozu hätte durch das λεχθέντι auf die obwaltenden Zweifel hingewieſen werden ſollen, wenn nicht der Verfaſſer ſelbſt den fraglichen Jakobus nur für einen ſogenannten Bruder des Herrn hielt? Eher möchte man hinſichtlich des λεχθέντι diejenige Auskunft treffen, nach welcher zuvor die Stelle des Euſebius, H. E. 2, 1. (ἰάκωβον τὸν τῶ κυρίω λεγόμενον ἀδελφόν), zurecht gelegt wurde, wenn nur nicht bei Euſebius der Zuſammenhang das λεγόμενον von ſelbſt klar machte, während a. a. O. der Clementinen der Zuſammenhang nichts darbietet, wodurch von dem λεχθέντι die Folgerung, daß alſo nach den Clementinen Jakobus nicht wirklicher Bruder Jeſu geweſen ſey, abgewendet würde. Laſſen es ſonach die Clementinen zum mindeſten ungewiß, ob nicht hier ſchon die entgegengeſetzte Ausſage von Jakobus, als dem nicht wirklichen Bruder des Herrn, hervortrete, ſo wird wohl ſchwerlich mehr auch aus den Nachrichten des Hegeſippus, die Euſebius aufbewahrte, zu entnehmen ſeyn. Dieſer Vorgänger des Euſebius in der Kirchengeſchichte, ein Judenchriſt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, deſſen Nachrichten ſomit von großer Bedeutung ſind, ſagt, bei Eus. H. E. 2, 23., von unſerem Jakobus: διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τῶ κυρίω ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος κ. τ. λ. Nach dem erſten Anblick ſcheint hier dieſer Jakobus durch das μετὰ τῶν ἀπο-

ςόλων von den Aposteln ausgeschlossen zu werden. Allein das μετὰ τῶν ἀποςόλων kann möglicher Weise auch heissen: mit den übrigen Aposteln *); wofern eine andere Aussage des Hegesippus über den Jakobus, welche mit der zuvor angeführten zusammengehalten werden muß, diese Auslegung erfordern sollte. Alles kommt nämlich auf den Sinn jenes anderen Ausspruchs des Hegesippus, bei Eus. H. E. 4, 22., an: μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείᾳ αὐτῷ Συμεὼν ὁ τῦ κλωπᾶ καθίςαται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τῦ κυρίᾳ δεύτερον. Womit zu vergleichen ist, Euseb. H. E. 3, 32., ὁ ἐκ θείᾳ τῦ κυρίᾳ ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς κλωπᾶ. Die erstere Stelle hatte ich in meiner Abhandlung über den Brief Jakobi (a. a. O. S. 112.) so gedeutet: nachdem Jakobus, der Gerechte, wie auch der Herr, wegen desselben Evangeliums den Märtyrertod erlitten, wird wieder der Sohn seines Oheims (nämlich des Oheims Jesu), Symeon, der Sohn des Klopas (d. i. des Alphäus), als Bischof bestellt. Diesen zogen Alle vor als das zweite Geschwisterkind des Herrn. Für diese Erklärung der Stelle schien mir entscheidend das πάλιν und das ὄντα ἀνεψιὸν τῦ κυρίᾳ δεύτερον, und wie das πάλιν und das δεύτερον die Beziehung des αὐτῦ in den Worten „πάλιν ὁ ἐκ θείᾳ αὐτῦ“ auf das vorangehende ὁ κύριος nothwendig zu fordern schien, so stellte sich hinwiederum das ὁ ἐκ θείᾳ αὐτῦ und das folgende ἀνεψιὸν τῦ κυρίᾳ als ganz correspondirend dar. Diese Auffassung der Stelle und die Beziehung des fraglichen αὐτῦ auf ὁ κύριος kann um so weniger Anstand haben, da derselbe Symeon in der anderen Anführung des Hegesippus, bei Eus. H. E. 3, 32., ausdrücklich ὁ ἐκ θείᾳ τῦ κυρίᾳ — υἱὸς τῦ κλωπᾶ genannt wird. So nun jene Stelle verstanden, so ist derjenige, der sonst Bruder des Herrn heißt, als das Geschwisterkind Jesu bezeichnet, und als der Sohn des Klopas oder Alphäus (denn Klopas und Alphäus ist = חלפי **), mithin ist Jakobus, der Bruder des Herrn, nach die-

*) Vgl. Apg. 5, 29.

**) Vgl. Hug, Einl. in das N. Test. 2, S. 519.

ser Angabe, dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus dem jüngeren. Es wird auch angegeben, warum dieser Jakobus vor den Anderen als erster Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem bestellt wurde. Es geschah dieß auf den Grund seiner Verwandtschaft mit Jesus. Darum fixirte sich auch, — kann man unter der Voraussetzung der Identität dieses Jakobus und des Apostels Jakobus sagen, — auf die Person des Jakobus der Beiname ἀδελφὸς τῦ κυρίυ, und wenn die leibliche Verwandtschaft mit Jesus der Grund war, warum diesem Jakobus der Vorzug gegeben wurde in der Bestellung zur Leitung der jerusalemitischen Gemeinde: so erklärt sich, warum ihm der ihn noch mehr, als ἀνεψιός, auszeichnende Beiname ἀδελφὸς τῦ κυρίυ beigelegt wurde, und warum in der kirchlichen Ueberlieferung das Apostelprädikat hinter dem Prädikat ἀδελφὸς τῦ κυρίυ zurücktreten, und sogar ganz sich verlieren konnte. Denen, die nach dem Fleische urtheilten, galt der Bruder des Herrn mehr, als der Apostel. Dieser Auffassung der fraglichen Stelle, bei Eus. H. E. 4, 22., hat Credner, a. a. O. S. 575., eine andere Auslegung entgegengesetzt. Er bezieht in den Worten πάλιν ὁ ἐκ θείυ αὐτῦ Συμεών κ. τ. λ. das αὐτῦ nicht auf ὁ κύριος, sondern auf ἰάκωβον τὸν δίκαιον, so daß also Symeon als Geschwisterkind des Jakobus bezeichnet wäre; da aber, Eus. H. E. 3, 32., derselbe Symeon auf gleiche Weise der Sohn des Oheims Jesu genannt werde, so folge, daß Jesus und Jakobus, der Gerechte, Brüder gewesen. Prüfen wir die Gründe dieser Deutung. 1) Jenes αὐτῦ könne grammatisch und nach dem Zusammenhang nur auf Jakobus bezogen werden. Grammatisch nur auf Jakobus? Warum denn nicht eben so auf das nähere ὁ κύριος, zumal wenn dieses den ganzen Gedanken bestimmt, der hier ausgesprochen ist. Und nach dem Zusammenhang? Ja, wenn das zu Beweisende schon vorausgesetzt wird. 2) Wollte man nach Hegesipp den Jakobus, Bruder des Herrn, zu einem Sohn des Klopas machen, so wären Jakobus und Symeon Brüder gewesen, wogegen offenbar die Darstellung streite. Abermals die gleiche Voraussetzung des Zubeweisenden, wie zuvor. 3) Negative könne nach diesen Stel-

len Jakobus nicht einerlei mit dem Jakobus, Sohn des Alphäus, seyn, denn Alphäus und Klopas seyen nur verschiedene Aussprachen eines und desselben Namens. Was hiermit bewiesen werden soll, das, um es aufrichtig zu bekennen, verstehe ich nicht. Eben so wenig, wenn 4) geltend gemacht ist, Hegesipp gebe als Grund der auf Symeon, Sohn des Klopas, gefallenen Wahl zum Bischof die nahe Verwandtschaft mit Jesus an; daher hätte er anderwärts über das zu Jakobus hinzugefügte ἀδελφὸς τῦ κυρίυ näher sich erklären müssen, wenn er es nicht von einem wirklichen Bruder verstanden wissen wollte. Beweisen demnach die Gründe Credners für seine Auffassung der in Frage stehenden Stelle gar nichts (wie dieß auch in Tholucks literar. Anzeiger, 1837. Nro. 13. ff., erkannt ist), so scheint dagegen Credners Auslegung der Stelle geradezu unvereinbar zu seyn mit den Worten πάλιν (πάλιν ὁ ἐκ θεῖυ αὐτῦ κ. τ. λ.) und δεύτερον (ὄντα ἀνεψιὸν τῦ κυρίυ δεύτερον), welches δεύτερον Credner auf eine unnatürliche Weise von ἀνεψιὸν trennt, und, verbunden mit προέθεντο πάντες, adverbialisch nimmt, während er das πάλιν gänzlich mit Stillschweigen übergeht. Zeigt sich nun die Credner'sche Deutung der Stelle wenig annehmlich, und will man nicht zu anderen gezwungenen Auslegungsversuchen seine Zuflucht nehmen, so bleibt nichts übrig, als zu der zuerst vorgetragenen Ansicht zurückzukehren, und anzuerkennen, daß die judenchristliche Tradition, im Widerspruch mit der zuerst aufgeführten Tradition, den Jakobus, den Bruder des Herrn, und den Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn, identificirte. Die judenchristliche Tradition, — denn diese repräsentirt Hegesippus; und nun wird wohl auch das aus den Clementinen angeführte ἰάκωβος ὁ λεχθεὶς τῦ κυρίυ ἀδελφός hieher zu beziehen seyn. Eben so wird über die streitig gewordene Stelle aus dem Hebräerevangelium, das gerade von den palästinensischen Christen gebraucht wurde, zu urtheilen seyn. Die Stelle ist von Hieronymus, de vir. illustr. 2., aufbewahrt, und lautet: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe uti-

tur, post resurrectionem salvatoris refert: Dominus autem, quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum, et apparuit ei (cfr. 1 Cor. 15, 7.). Juraverat enim Jacobus, se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini (al. dominus), donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit, ac fregit, et dedit *Jacobo justo*, et dixit ei: *Frater mi*, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Ist hiernach Jakobus, der Gerechte, der Bruder des Herrn, Theilnehmer an dem Mahle gewesen, an welchem das Abendmahl von Christus gestiftet wurde (— ab illa hora, qua biberat calicem domini), so muß dem Hebräerevangelium zufolge dieser Jakobus ein Apostel gewesen seyn. Um diesem Resultat auszuweichen, zieht Credner (a. a. O. S. 578.) statt der Lesearт „qua biberat calicem *domini*“ die andere vor „qua — *dominus*.“ Allein wenn auch dominus gelesen wird, so muß dieses „qua biberat calicem dominus“ doch unstreitig mit Bezug auf das, was von Jakobus gesagt ist, angeführt seyn, und immerhin muß daher Jakobus beim Abendmahl anwesend gewesen seyn, denn nur sofern er dieß war, konnte er diesen Zeitpunkt zum terminus à quo hinsichtlich seines Gelübdes machen. Daher wird wohl auch hier die zuerst dargelegte Ansicht vorzuziehen seyn.

3) Die Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, den Gerechten, welche ihn als einen Apostel bezeichnet.

In diesem Falle ist er, wie gesagt, als eine und dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, dem Sohn des Alphäus, zu fassen; denn Jakobus, der Sohn des Zebedäus, obwohl auch an diesen von Einigen gedacht wurde, was aber schon Hieronymus, comment. in Ep. ad Gal. 1, 17., rügt *), hatte früher den Märtyrertod gefunden. Apg. 12, 2.

*) Vgl. Credner, a. a. O. S. 586.

Mit dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, des Alphäus Sohn, wird Jakobus, der Bruder des Herrn, der Gerechte, von dem alexandrinischen Clemens identificirt, bei Eusebius, der, H. E. 2, 1., auf die Hypotypoſen des Clemens sich bezieht. Nachdem Eusebius selber angeführt hatte, man habe *ἰάκωβον τὸν τῦ κυρίυ λεγόμενον ἀδελφόν — ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι ἐκάλεν*, zum ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem bestellt, so fährt er fort: *κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίςησι. Πέτρον γάρ φησι καὶ ἰάκωβον καὶ ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάλημψιν τῦ σωτῆρος, ὡς καὶ ὑπὸ τῦ κυρίυ προτετιμημένυς, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον ἱεροσολύμων ἑλέσθαι. Ὁ δ' αὐτὸς ἐν ἑβδόμῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἔτι καὶ ταῦτα περὶ αὐτῦ φησιν: ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ ἰωάννῃ καὶ πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάςασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος. Οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀπῤῥόλοις παρέδωκαν. οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόςολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας. Δύο δὲ γεγόνασιν ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος ὁ κατὰ τὸ πτερύγιν βληθεὶς καὶ ὑπὸ κναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς.* Hier ist also Jakobus, der Bruder des Herrn, der Gerechte, unter den Aposteln selber als ein Apostel aufgeführt, und zwar bestimmt unterschieden von dem enthaupteten Jakobus, des Zebedäus Sohn. Er selber ist mithin der Sohn des Alphäus. Die Art und Weise aber, wie Clemens den Tod dieses Mannes bezeichnet, „*ὁ κατὰ τὸ πτερύγιν — πληγεὶς εἰς θάνατον*," läßt eine Abhängigkeit der Erzählung von der Schilderung des Hegesippus, bei Euseb. H. E. 2, 23., erkennen, führt aber zugleich auf den Schluß, daß sich Clemens nicht blos so, wie Credner sagt, a. a. O. S. 584., „verleiten ließ," Jakobus, den Bruder des Herrn, und den Sohn des Alphäus, den Apostel, für einerlei Person zu halten, sondern daß er derselben Tradition folgte, welche wir nach Hegesippus, den Clementinen, und dem Hebräerevangelium für die judenchristliche anzusehen haben. Für diese Ansicht entschied sich auch die antiochenische Schule, und sie gieng so in die griechische Kirche über; durch Hieronymus und Augustin

aber wurde sie zur kirchlichen des Abendlandes erhoben. (Credner, a. a. O. §. 213.)

Aus allem Bisherigen ergiebt sich das Resultat: über Jakobus, den Bruder des Herrn, war, so weit unsere geschichtlichen Dokumente, ausser dem N. Test., noch hinauf reichen, eine zweifache Tradition in der christlichen Kirche vorhanden; nach der einen war er ein Bruder Jesu im eigentlichen Sinne, und gehörte nicht zu den zwölf Aposteln; nach der anderen war er ein Bruder Jesu im weiteren Sinne, und identisch mit dem Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn. Beide Traditionen giengen neben einander her, ohne daß sich bis hieher beweisen ließe, daß die eine erst aus der anderen, etwa durch Mißverstand, hervorgegangen sey. Es ist daher unrecht, wenn man nur die zweite Tradition gelten lassen will; aber es ist nicht minder einseitig, wenn man blos die erste Tradition als die eigentlich nur stattfindende glaubt anerkennen zu dürfen.

Aber doch kann nur die eine von beiden Traditionen wahr seyn. Giebt vielleicht das N. Test. einen Ausschlag? Denn auch im N. Test. ist von Jakobus, dem Bruder des Herrn, die Rede.

Jedoch auch die Auffassung der neutestamentlichen Data ist streitig. Für die Ansicht, daß nach dem N. Test. Jakobus, der Bruder des Herrn, und der Apostel Jakobus Alphäi eine Person sey, läßt sich Folgendes sagen *). In der Apostelgeschichte ist von da an, da der Tod des Jakobus, des älteren, erzählt ist, immer nur von einem Jakobus die Rede (Apg. 12. 15. 21.), als ob man in seiner Person gar nicht irren könnte; und dieser von jezt an aufgeführte Jakobus erscheint durchaus zusammengestellt mit den Aposteln, und an der Spitze der Gemeinde. Ferner desselben Jakobus, den die Apg. 15, 13. erwähnt, gedenkt Paulus Gal. 2, 9.; und wie die Apostelge-

*) Vgl. hierüber, so wie überhaupt für den Beweis, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel gewesen, die hierauf sich beziehende Abhandlung in der Evangelischen Kirchenzeitung 1834. November- und December-Heft.

schichte hier den Jakobus den Aposteln gleichsetzt, so auch Paulus, und er erklärt ihn mit Petrus und Johannes als einen der Grundpfeiler der Kirche. Diesen nämlichen Jakobus aber nennt Paulus Gal. 1, 19. einen Bruder des Herrn, und wie sich aus der Vergleichung von Apg. 9, 27. f. ergiebt, wo von mehr als einem Apostel die Rede ist, ist Gal. 1, 19. das εἰ μή im Sinne der Exception zu nehmen: „ich sah ausser Petrus keinen anderen Apostel, mit Ausnahme des (Apostels) Jakobus;" was auch schon für sich, in der Beziehung des εἰ μή auf ἕτερον, das Natürlichere ist, und durch den Zusammenhang des pauliniſchen Ausspruchs unterstützt wird, da Paulus den göttlichen Ursprung seiner Lehre und seines apostolischen Ansehens rechtfertigt, und seine apostolische Unabhängigkeit der Abhängigkeit von anderen Aposteln entgegenstellt. Die Einwendung, daß, wenn Jakobus wirklich von Christus berufener Apostel gewesen wäre, Paulus Gal. 2, 7. nicht den Apostel Petrus, sondern vielmehr das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem, den Jakobus, hätte als den bezeichnen müssen, ὃς πεπίστευται τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, — diese Einwendung widerlegt sich durch die Gegenbemerkung, daß Paulus sich, dem unter den Heiden wirkenden Apostel, schicklicher den ebenfalls nach aussen zu wirken bestimmten Petrus, als den zu Jerusalem stationären Jakobus, entgegenstellte. Eben so ist es kein Widerstreit, wenn 1 Cor. 9, 5. von den λοιποὶ ἀπόστολοι die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου unterschieden werden, in welche Jakobus eingeschlossen ist, abgesehen davon, daß man den Plur. für einen absichtlich gesetzten Plur. indefin. nehmen könnte; auf gleiche Weise ist ja in demselben Ausspruche auch Petrus den übrigen Aposteln gegenübergestellt.

Gegen die zuvor aufgeführte Ansicht, und für die Ansicht, daß nach dem N. Test. Jakobus, der Bruder des Herrn, von dem Apostel Jakobus zu unterscheiden, und überhaupt jener aus der Zahl der Zwölfe auszuschließen sey, läßt sich dieses geltend machen *). Der in der Apostelgeschichte seit dem

*) Vgl. Winer zu Gal. 1, 19.

Tode des Jakobus Zebedäi allein und ohne Unterscheidung von einem anderen aufgeführte Jakobus ist allerdings der Bruder des Herrn, aber konnte denn nicht der Apostel Jakobus, der jüngere, gegen jenen, den angesehenen Vorsteher der christlichen Gemeinde zu Jerusalem, den Mann von überwiegender Persönlichkeit, so sehr zurücktreten, daß sein Name aus der dem Verfasser der Apostelgeschichte bekannt gewordenen kirchlichen Ueberlieferung verschwand? Paulus aber konnte Gal. 2, 9. den Jakobus, auch wenn er kein Apostel aus der Zahl der Zwölfe war, doch so aufführen, wie er thut, sofern Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Mann von apostolischem Ansehen war, und in den damaligen Verhältnissen sogar die Apostel überragte. Eben darum steht auch Gal. 1, 19. dieser Jakobus ganz an seinem rechten Orte, wenn wir den Ausspruch, wie es sprachlich vollkommen möglich ist, so deuten: ausser Petrus habe Paulus keinen anderen Apostel gesehen, sondern er habe nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen. Es ist dieß von Paulus deßwegen hinzugefügt, um jede mögliche Einwendung abzuschneiden, als wäre sein apostolischer Beruf irgendwie von Menschen, sey's von einem Apostel, sey's von jenem mit apostolischer Würde ausgezeichneten Manne, der an der Spitze der jerusalemitischen Gemeinde, ja des Apostelkreises selber stand, abhängig. Darum kann auch Apg. 9, 27. f. in die ἀποστόλους der Bruder des Herrn eingeschlossen seyn, ohne zu den Zwölfen zu gehören, wie wir schon früher bei Eusebius (vgl. oben) den Apostelnamen auch bei der Unterscheidung des Bruders des Herrn von den Zwölfen auf diesen Mann übergetragen fanden. Dieß muß um so mehr gerade auch für die Apostelgeschichte gelten, da dieselbe in dem Namen ἀπόστολοι auch den Barnabas begreift, 14, 4., folglich das Wort im weiteren Sinne nimmt. Kann aber nun überall im N. Test., wo des Jakobus, des Bruders des Herrn, gedacht ist, derselbe als ein von den Zwölfen verschiedener Mann betrachtet werden: warum sollte nicht sein Beiname „ἀδελφὸς τοῦ κυρίου“ im eigentlichen Sinne genommen werden? Es ist dieß doch um so natürlicher, da zu der entgegengesetzten Ansicht kein nöthi-

gender Grund vorhanden ist; und da im N. Test. ausdrücklich eigentliche Brüder Jesu aufgeführt sind, Matth. 13, 55., und unter denselben gerade ein Jakobus, warum sollte denn nicht eben dieser die in Frage gestellte Person seyn? Ja eben weil ein Jakobus wirklich ein Bruder des Herrn war, sollte der nur sogenannte ἀδελφὸς τῦ κυρίᾳ, wofern er von jenem zu unterscheiden, und einer von den Zwölfen war, nicht sonst im N. Test. genauer bezeichnet worden seyn? Ist nicht endlich der nach dem Hingang Jesu an die Spitze der Gemeinde und der Apostel selbst gestellte Jakobus, der Bruder des Herrn, eine so ausgezeichnete Persönlichkeit, und von so entschiedener Eigenthümlichkeit, daß zu erwarten stünde, dieser Jakobus, wenn er schon zu Lebzeiten Jesu unter den Zwölfen gewesen, müßte auch in den Evangelien, gleich einem Petrus und Johannes, handelnd auftreten? Ist nicht das gänzliche Stillschweigen über den Jakobus Alphäi in den Evangelien ein Beweis dafür, daß dieser Mann eben nichts besonders Hervorstechendes hatte?

Auf welcher der beiden Ansichten ist das Uebergewicht der Gründe? Ich kann nicht umhin, nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes, der zweiten Ansicht den Vorzug zu geben; und so möchte ich mich allerdings jetzt dafür entscheiden, daß nach den neutestamentlichen Data Jakobus, der Bruder des Herrn, vielmehr von den Zwölfen zu unterscheiden, als mit dem Sohn des Alphäus, dem Apostel, zu identificiren sey.

Hiernach erhält auch von den zwei zuerst nach den historischen Dokumenten erörterten Traditionen diejenige, welche den Jakobus, den Bruder des Herrn, aus dem Kreise der Zwölf Apostel ausschließt, und ihn einen wirklichen Bruder Jesu nennt, den Vorzug vor der anderen Tradition, welche den Bruder Jesu als eine und dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus-Alphäi bezeichnet. Und während es bei der zuerst angestellten historisch-kritischen Forschung unmöglich war, der einen Tradition ein Recht vor der anderen zu geben, so stellt sich jetzt, vom neutestamentlichen Resultat aus angeschaut, die eine vor der anderen berechtigt dar; und nun mag die Vermuthung aufge-

ſtellt werden, diejenige Tradition, welche den Bruder des Herrn und den Apoſtel Jakobus Alphäi identificirt, ſey von da an in Umlauf gekommen, als es für unangemeſſen betrachtet wurde, daß Jeſus wirkliche Brüder gehabt haben ſollte; damals ſeyen ſeine Brüder von ihm getrennt, und ſein Bruder Jakobus ihm als Geſchwiſterkind gegenübergeſtellt worden: wie nach einer anderen Auskunft die Brüder Jeſu, die mit ihm eine Mutter hatten (Matth. 13, 55.), zu Söhnen Joſephs von einer früheren Gattin geworden waren.

Verhält es ſich aber ſo, ſo iſt allerdings die Entſcheidung über die Authentie des im neuteſtamentlichen Kanon befindlichen Briefs Jakobi erleichtert. Denn wofern ſich darthun ließe, daß ſich der Brief als ein Produkt des apoſtoliſchen Zeitalters begreifen laſſe, — hinſichtlich deſſen jedoch vor Allem die innere Kritik vernommen werden muß, — ſo hätte es keinen Anſtand, denſelben wirklich dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, zu vindiciren; und der ſo ſchwierig gefundene Umſtand, wie dieſer Brief habe unter die Antilegomenen kommen können, würde ſich gerade aus der zwieſpaltigen Tradition erklären, die über Jakobus, den Bruder des Herrn, in der Kirche in Umlauf gekommen. Eben deßwegen, weil die Tradition über die Perſon des angeblichen Verfaſſers eine zwiefache, daher auch gänzlich unſichere geworden war, mußte die Aufnahme dieſes Briefs in den neuteſtamentlichen Kanon Anſtand finden. Dieß aber in's Licht zu ſtellen, iſt von ſolchem Werthe, daß die Unterſuchung über die den Bruder des Herrn betreffende Tradition von neuem aufgenommen zu werden verdiente. Jedoch dem Schlußergebniß kann nicht vorgegriffen werden; nur iſt hier noch herauszuheben, was theils nach dem N. Teſt., abgeſehen vom Brief Jakobi ſelbſt, theils nach der Tradition über die Perſon und das Schickſal des Jakobus, des Bruders Jeſu, zu unſerer Kunde gekommen iſt.

In dem Zeitpunkte, von welchem Joh. 7, 2. ff. die Rede iſt, waren nach V. 5. ff. die Brüder Jeſu noch nicht gläubig; aber unmittelbar nach dem Hingang Jeſu finden wir, Apg. 1, 14., ſeine Brüder der chriſtlichen Gemeinſchaft einverleibt.

Der Uebergang unſers Jakobus, wenn er wirklicher Bruder Jeſu war, zum Glauben an Jeſus als den Chriſt, als den Sohn Gottes und den Heiland, fällt alſo in jene Zwiſchenzeit, und wohl vorzüglich war es die Wirkſamkeit Jeſu in der letzten Zeit ſeines Lebens, und die göttliche Größe, die in ſeinem Leiden und Sterben ſich kund gab, deren Anſchauung und deren tiefer Eindruck die Bekehrung bei Jakobus vollendete, die hierauf durch die ihm beſonders zu Theil gewordene Erſcheinung des auferſtandenen Erlöſers, 1 Cor. 15, 7., kräftig beſtärkt wurde. — Aus der oben angeführten Nachricht des Hebräerevangeliums möchte ich übrigens, da ſie doch gar zu apokryphiſch lautet, nichts Weiteres folgern; und daß der ſterbende Jeſus nicht ihm, ſondern ſeinem Lieblingsjünger Johannes ſeine Mutter übergiebt, dieß berechtigt ohne Zweifel zu gar keinem Schluſſe auf das Verhältniß des Jakobus, da das Vermächtniß, das hier in Betracht kommt, ja rein geiſtiger Art iſt, und ein Band knüpfen ſoll, für welches eben nur die Jeſu verwandteſte Seele, d. h. Johannes, empfänglich war. — Dem Jakobus mochte bei ſeiner Anhänglichkeit an das Judenthum und bei der Energie ſeines Charakters, der ſich an das einmal Ergriffene feſt hielt, der Uebergang zum Glauben an Jeſus, als den mit dem Judenthum eben ſo entſchieden in Gegenſatz tretenden, wie auf ſeiner innerſten Grundlage fortbauenden Chriſtus, nicht ſo leicht werden. Aber als ein ſeinem tiefſten Innern nach ächter Iſraelit, und als ein Mann von entſchloſſenem Willen für das Gute, mußte er hinwiederum ſich auch lebendig zu demjenigen, der ſich ſo ſichtbar als Meſſias beurkundete, hingezogen fühlen. Daher als er jetzt von dem Geiſte ergriffen ward, und den Kampf der Bekehrung in ſich durchgekämpft hatte, ſo war er auch von nun an um ſo entſchiedener; und in dieſer kräftigen Perſönlichkeit ſich entfaltend war das neue Leben aus dem Geiſte Chriſti eine unerſchütterliche Macht in dem Weſen des Jakobus. Deßwegen, und weil mit dieſer Feſtigkeit des Charakters zugleich Lebendigkeit und Originalität des Geiſtes ſich verband, mußte dieſer Mann bald unter diejenigen kommen, die an der Spitze

der jungen Gemeinde standen. Seine Anhänglichkeit an's Judenthum, von dem aus er zum Christenthum vorschritt, wirkte soweit nach, daß er dieses hauptsächlich in seinem inneren Zusammenhange mit jenem zu erfassen bemüht war; und so trat er als derjenige auf, in welchem sich vornämlich die judenchristliche Richtung consolidirte; und es war etwas sich von selbst Ergebendes, daß ihm die Vorstandschaft über die Gemeinde zu Jerusalem übertragen wurde. So als eine der Säulen der Kirche finden wir ihn von Paulus im Galaterbriefe, 2, 9., bezeichnet, und sein Name wird selbst noch vor dem des Petrus und Johannes genannt. Aber er ist es auch, auf den sich als auf ihr Haupt die Eiferer für das Gesetz beziehen, und an welchen sich anlehnend, wenn gleich nicht eben von ihm angetrieben, sie der von Paulus geltend gemachten christlichen Denkweise entgegenwirken. Gal. 2, 11. ff. Vgl. zugleich das über die Parteien zu Corinth in den beiden Corintherbriefen sich Findende. Auf dem Apostelconvent zu Jerusalem, Apg. 15, 6. ff., ist es die Stimme des Jakobus, welche den Ausschlag giebt: so zwar, daß er die auch noch in's Christenthum sich hineinziehenden Rechte des Judenthums an die Christen aus den Juden streng wahrt, V. 21. Eben das thut er auch Apg. 21, 21. ff., und in dieser Stelle, Apg. 21, 18. ff., erscheint Jakobus mit einem Ansehen und mit einer Macht bekleidet, wie ausser ihm unter den Judenchristen niemand hatte *). Hierauf gedenkt das N. Test. seiner nicht weiter. Aber charakteristisch stellt er sich in den Clementinischen Homilien dar. In den Briefen an Jakobus, womit die Clementinen eingeleitet sind, erscheint die Gemeinde zu Jerusalem als der Mittelpunkt der Christenheit, und Jakobus, ihr Vorsteher, als der an der Spitze Aller stehende. Von ihm gehen die Anordnungen aus; an ihn laufen die Berichte ein; während Petrus in den Homilien selbst als der das Christen-

*) Das, Apg. 21, 20., anstößige πόσαι μυριάδες κ. τ. λ. erscheint vielleicht weniger anstößig, wenn man Luc. 12, 1. denselben Ausdruck (ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου) bemerkt.

thum nach auswärts verpflanzende Apostel die Stelle einnimmt, die sonst Paulus, dessen die Clementinen mit seinem Namen nicht gedenken, obwohl sie ihn indirekt nicht undeutlich, aber auf feindselige Weise, bezeichnen, Homil. 17, 19. 13. Eine genauere Nachricht über unseren Jakobus giebt Hegesippus, bei Eus. H. E. 2, 23.: „Es übernimmt die Leitung der Gemeinde mit den Aposteln der Bruder des Herrn, Jakobus, allgemein der Gerechte genannt, von den Zeiten des Herrn bis noch auf uns, zum Unterschied von den vielen anderen Jakobus. Dieser jedoch war von Mutterleibe an heilig. Wein und starke Getränke trank er nicht, noch aß er etwas von belebten Wesen; ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt; mit Oel salbte er sich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm allein war es vergönnt in das Heiligthum einzutreten. Er trug auch nichts von Wollen, sondern linnene Gewande. Allein gieng er in den Tempel, und man fand ihn liegend auf den Knieen, und betend für das Volk um Vergebung, so daß seine Kniee dickhautig wurden, wie bei einem Kameel, indem er sich immer auf's Knie beugte im Gebet zu Gott, und im Flehen um die Vergebung für das Volk. Wegen dieser seiner großen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt .... Einige von den sieben Sekten unter dem Volke fragten ihn, welches die Thüre Jesu sey (d. h. wohin man durch Jesus geführt eingehe); und er sagte, dieser sey der Heiland. Von ihnen glaubten nun Etliche, daß Jesus sey Christus. Die genannten Sekten aber glaubten nicht weder an seine Auferstehung, noch daß er kommen werde, jedem nach seinen Werken zu vergelten. Wie viele jedoch glaubten, glaubten um Jakobus willen. Da nun auch manche der Oberen glaubten, entstand ein Tumult unter den Juden, den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche sagten, es sey Gefahr, daß das ganze Volk Jesum als den Christus erwarte. Da sprachen die Zusammengekommenen zu Jakobus: wir ermahnen dich, halte das Volk zurück, denn es ist Jesu nachgeirrt, als ob er der Christus wäre. Wir ermahnen dich, alle, die auf das Passahfest gekommen, über Jesus eines besseren zu belehren. Denn dir folgen wir alle; denn wir bezeugen dir und das ganze

Volk, daß du gerecht bist und unparteiisch. Bringe daher du das Volk vom Irrthum über Jesus ab. Denn das ganze Volk und wir alle folgen dir. Stelle dich also auf die Zinne des Tempels, damit du von oben herab von dem ganzen Volk gesehen und gehört werden kannst. Denn wegen des Passahs kamen Juden aus allen Stämmen, und auch von den Heiden. So stellten die zuvor genannten Schriftgelehrten und Pharisäer den Jakobus auf die Zinne des Tempels, und riefen ihm zu: Gerechter, dem wir billig alle folgen, da das Volk in der Irre hinter Jesus, dem Gekreuzigten, läuft, so verkündige uns, welches die Thüre des gekreuzigten Jesus ist. Da antwortete er mit lauter Stimme: was fraget ihr mich über Jesus, des Menschen Sohn? Er selber sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft, und wird auf den Wolken des Himmels kommen. Als nun viele hierdurch bestärkt wurden, und lobpreisend über dieses Zeugniß des Jakobus ausriefen: Hosianna, dem Sohne Davids! da sprachen dieselben Schriftgelehrten und Pharisäer wiederum zu einander: wir haben übel gethan, ein solches Zeugniß Jesu zu verschaffen. Aber hinauf denn, und laßt uns ihn herunterstürzen, damit sie in Schrecken gesetzt nicht mehr an ihn glauben. Zugleich schrieen sie zusammen: o wehe, auch der Gerechte ist in Irrthum gerathen .... Hierauf stiegen sie hinauf, und warfen den Gerechten herab, und sprachen unter einander: lasset uns Jakobus, den Gerechten, steinigen; und sie fiengen an, ihn zu steinigen, weil er herabgestürzt nicht gestorben war, sondern umgekehrt sich auf die Kniee geworfen hatte mit den Worten: ich bitte dich, Herr Gott Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Als sie ihn so mit Steinen warfen, rief einer von den Priestern: höret auf, was thut ihr? Es betet für euch der Gerechte. Indessen nahm einer von ihnen, ein Walker, das Holz, womit er die Gewande ausklopfte, und schlug es an's Haupt des Gerechten. So starb dieser den Märtyrertod; und man begrub ihn an demselben Orte, und noch ist sein Leichenstein bei dem Tempel. Er bewies sich als treuer Zeuge für die Juden und Hellenen, daß Jesus sey Christus. Bald darauf (καὶ εὐθὺς —)

belagerte sie Vespasian.“ Eusebius setzt hierauf noch hinzu, Jakobus sey so allgemein geachtet gewesen, daß die bald nachher erfolgte Belagerung Jerusalems Manchen als das Strafgericht für die an Jakobus verübte Gewaltthat erschienen sey. Sodann bezieht sich Eusebius auf die bei Josephus, Antiq. 20, 9, 1., enthaltene Nachricht, wornach Jakobus durch den Hohepriester Ananus zum Tode verurtheilt und gesteinigt worden sey, in der Zeit, da Albinus als Prokurator von Judäa (nach Portius Festus) erwartet wurde, und noch nicht angekommen war. Diese Nachricht über den Tod des Jakobus, sowohl hinsichtlich der Art und Weise desselben, als seines Zeitpunktes, würde, wofern sie wirklich von Josephus herrührte, mit der zuvor aufgeführten Ueberlieferung des Hegesippus im Widerspruch stehen. Allein daß die auf Jakobus sich beziehenden Worte in der angeführten Stelle des Josephus als unächt anzuerkennen sind, kann nach den von Credner (a. a. O. S. 581.) herausgehobenen Gründen nicht mehr zweifelhaft seyn. So bleibt daher die Nachricht des Hegesippus in ihrem Werthe. Mag auch die Schilderung des Märtyrertodes, wie sie Hegesippus giebt, in einigen Zügen in's Apokryphische hinüberstreifen, so ist doch ohne Zweifel das Wesentliche der Erzählung wahr, daß Jakobus wegen seines treuen Zeugnisses für Jesus als Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, und als Weltrichter wieder kommen wird, durch die Hand der Zeloten auf tumultuarische Weise, nicht lange vor der Belagerung Jerusalems durch Vespasian, den Tod fand. Ganz der Wahrheit gemäß ist sodann unstreitig dasjenige, was Hegesippus von dem großen Ansehen des Jakobus bei'm Volke und von seinem Einflusse auf dasselbe sagt, welcher sich selbst auch darin bewährte, daß durch ihn nicht Wenige vom Volke für das Christenthum gewonnen wurden. Da Jakobus das Christenthum vorzugsweise nach seinem Zusammenhange mit dem Judenthum festhielt, so, daß er selber mit seinen Anhängern sich auch von den Juden im gemeinsamen Gottesdienste im Tempel nicht trennte; da er für seine Person sogar durch das von Hegesippus berichtete Nasiräat auf's innigste an die Judengemeinschaft geknüpft war, so

das Wort der Wahrheit die zum Reiche Christi Berufenen wiedergeboren, damit diese die Erstlinge seiner Geschöpfe wären.

Innig hängt er an Jesus, als dem Christus; und besonders ist er von dem Gedanken an ihn, als den erhöheten Herrn der Herrlichkeit (Jak. 2, 1.), und als den zur Schicksalentscheidung wiederkommenden Weltrichter (Jak. 5, 7. ff.) erfüllt; und gerade in der Hinweisung auf diesen nahe erwarteten Richter concentrirt sich die Motivirung seiner Ermahnungen.

So leuchtet aus unserem Briefe das Bild eines Mannes hervor, dessen innerstes Leben von dem Geiste des praktischen Christenthums durchdrungen und beseelt ist. Und wie unser Brief in so manchem Einzelnen Anklänge und Parallelen zur Bergrede darbietet, — selbst bis auf den Schluß im Blick auf den kommenden Weltrichter, Matth. 7, 22. ff. — so kann man denselben überhaupt in Bezug auf seine praktische Tendenz als Seitenstück zur Bergrede betrachten.

Nicht minder schön stellt sich das Bild des Mannes in dem Formellen seines Schreibens dar. Ist der Brief sittlich-paränetisch in seinen Haupttheilen, so sind die sittlichen Forderungen nicht nur mit besonderer Würde und Feierlichkeit ausgesprochen, sondern auch so ausgeführt, daß in der Ausführung selbst der tiefe Blick in das menschliche Herz, und eine scharfe, selbst zur Begriffsentwicklung dienende Reflexion klar sich kund giebt. Die Darstellung ist lebendig und energisch, von oratorischem Schwung und Klang, und nicht selten in's Poetische übergehend, so daß unser Brief ganz an die alttestamentlichen Propheten erinnert, und einen ähnlichen Eindruck, wie ihre Rede, hervorbringt. Die Uebergänge in der Darstellung sind rasch, und erscheinen deßwegen (wenn sie es auch in der That nicht sind) bisweilen wie abgebrochen. Manches ist erhaben kurz; Anderes mit einer gewissen Fülle des Ausdrucks geschildert, und in klarer Anschaulichkeit gehalten, indem die einzelnen Theile eines Erfolgs in ihrer stufenmäßigen Successsion aufgeführt werden, das Besondere statt des Allgemeinen gesetzt wird, und Bilder und Gleichnisse, kräftig und mit gewandter Hand gezeichnet, die höhere Idee versinn-

lich auch der Lehrgehalt des Briefs, und seine eigenthümliche Tendenz in Betracht gezogen werden. Beides wird im Folgenden besonders entwickelt werden. Hier sey dieß in's Auge gefaßt.

Der Brief trägt das Gepräge eines Mannes von strengen Grundsätzen, festem Charakter, untadelhaftem Wandel. Ernst und sittlich entschieden, wie er ist, fordert er die Erfüllung des gesammten, von ihm in seiner Einheit durchschauten Sittengesetzes. Er will, daß die Ueberzeugung sich durch die That bewähre, und erkennt den Glauben nur dann als einen wahren an, wenn er Früchte im Leben trägt, und durch Treue und Eifer in der Erfüllung der von Gott dem Christen zugetheilten Aufgabe sich bekundet. So streng und ernst aber der Verfasser unsers Briefs ist, so milde ist er hinwiederum, und voll zarter Theilnehmung an den Leiden sowohl, als an den Gebrechen seiner Brüder. Mit wohlwollender, besonnener Weisheit und eindringlich warnt er vor Hartherzigkeit, vor Neid und Zwist; warnt er vor dem Widerstäuben gegen Gottes Rathschluß; und mit Ernst fordert er auf zur Liebe, zur Demuth und Bescheidenheit, sowie zur still ausharrenden Geduld. Theuer ist ihm das Gebet, von dessen wohlthätiger Kraft er durchdrungen ist; daher seine wiederholte Aufforderung zur Uebung desselben, als der Quelle der Weisheit und des Muthes. Das Herz des Menschen hat er tief durchschaut; er kennt seine geheime Neigungen; die ihm eingeborenen Triebe, die es zum Göttlichen und Ewigen hinziehen, sind ihm nicht unbekannt, aber nicht unbekannt auch die Reizbarkeit desselben zur bösen Lust, und durch diese zur Thatsünde; nicht unbekannt die in allen Arten der Weltlichkeit hervorgebrochene Sünde, und dabei das Streben des Menschen, die Entfremdung vom göttlichen Willen mit der Nothwendigkeit des göttlichen Beschlusses selber zu beschönigen. Diesem stellt er die absolute Heiligkeit Gottes, als der Quelle nur des Guten, entgegen; und indem er durch Vorhaltung derselben den Menschen demüthigt, erhebt er den Menschen dadurch, daß er ihm Gott als denjenigen zeigt, der durch

das Wort der Wahrheit die zum Reiche Christi Berufenen wiedergeboren, damit diese die Erstlinge seiner Geschöpfe wären.

Innig hängt er an Jesus, als dem Christus; und besonders ist er von dem Gedanken an ihn, als den erhöheten Herrn der Herrlichkeit (Jak. 2, 1.), und als den zur Schicksalentscheidung wiederkommenden Weltrichter (Jak. 5, 7. ff.) erfüllt; und gerade in der Hinweisung auf diesen nahe erwarteten Richter concentrirt sich die Motivirung seiner Ermahnungen.

So leuchtet aus unserem Briefe das Bild eines Mannes hervor, dessen innerstes Leben von dem Geiste des praktischen Christenthums durchdrungen und beseelt ist. Und wie unser Brief in so manchem Einzelnen Anklänge und Parallelen zur Bergrede darbietet, — selbst bis auf den Schluß im Blick auf den kommenden Weltrichter, Matth. 7, 22. ff. — so kann man denselben überhaupt in Bezug auf seine praktische Tendenz als Seitenstück zur Bergrede betrachten.

Nicht minder schön stellt sich das Bild des Mannes in dem Formellen seines Schreibens dar. Ist der Brief sittlich-paränetisch in seinen Haupttheilen, so sind die sittlichen Forderungen nicht nur mit besonderer Würde und Feierlichkeit ausgesprochen, sondern auch so ausgeführt, daß in der Ausführung selbst der tiefe Blick in das menschliche Herz, und eine scharfe, selbst zur Begriffsentwicklung dienende Reflexion klar sich kund giebt. Die Darstellung ist lebendig und energisch, von oratorischem Schwung und Klang, und nicht selten in's Poetische übergehend, so daß unser Brief ganz an die alttestamentlichen Propheten erinnert, und einen ähnlichen Eindruck, wie ihre Rede, hervorbringt. Die Uebergänge in der Darstellung sind rasch, und erscheinen deßwegen (wenn sie es auch in der That nicht sind) bisweilen wie abgebrochen. Manches ist erhaben kurz; Anderes mit einer gewissen Fülle des Ausdrucks geschildert, und in klarer Anschaulichkeit gehalten, indem die einzelnen Theile eines Erfolgs in ihrer stufenmäßigen Successsion aufgeführt werden, das Besondere statt des Allgemeinen gesetzt wird, und Bilder und Gleichnisse, kräftig und mit gewandter Hand gezeichnet, die höhere Idee versinn-

lichen. Wie der zarteren Empfindung auch die mildere Sprache angepaßt ist, so hebt sich mit dem stärkeren Affekt auch die Stärke der Sprache. Besonders noch erhält die Darstellung Nachdruck und Erhabenheit durch die nach rhetorischem Gesetze sich entwickelnde Steigerung der Gedanken und Worte, und durch die vielfach hervortretenden Antitheſen.

So geben Form und Gehalt gleichmäßiges Zeugniß von der geistreichen Eigenthümlichkeit des Verfassers unsers Briefs; und der Brief bekundet gleich ausgezeichnet die geistige und die sittliche Trefflichkeit seines Verfassers.

Betrachten wir aber den Ton, in welchem der Mann zu seinen Lesern spricht, so ist seine Rede durchaus der Ausdruck eines entschiedenen Ansehens, und anerkannter Geltung bei denjenigen, an welche sich seine Worte wenden. Er weiß es, daß er erwarten kann, gehört zu werden, und daß, was er spricht, nicht ohne Erfolg bei denen seyn wird, die, wie sie die Zuversicht haben, das zu ihnen Gesprochene komme aus einem ihnen befreundeten Herzen, auf ihrer Seite nicht minder der bekannten Stimme zu folgen gewohnt sind. Zwar mit der Freundlichkeit des Wohlwollens, aber zugleich auch mit dem ganzen Ernste eines Mannes redet er, der eine Stellung in der christlichen Gemeinschaft einnimmt, von welcher aus er das Recht hat, lehrend, ermahnend, ja selbst gebietend in die Verhältnisse derer einzugreifen, die zu ihm in Beziehung stehen, und die ganz als solche behandelt werden, bei welchen das von ihm in Anspruch genommene Recht ausser Streit ist.

Daher wie der Brief für eine in sich selber ausgezeichnete Persönlichkeit seines Verfassers Zeugniß ablegt, so zeigt er diese Persönlichkeit zugleich als eine nach aussen imponirende und Andere zu sich in's Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung stellende.

2) Der dogmatische und moralische Lehrgehalt des Briefs Jakobi.

Der Brief Jakobi, wie er einerseits von der Idee durchdrungen ist, daß das Christenthum die Erfüllung und Verklä-

rung des Gesetzes sey, hat auf der anderen Seite eben so sehr seinen positiv-christlichen Gehalt; und die Eigenthümlichkeit des in Christo begründeten Lebens findet in diesem Briefe ihre volle Anerkennung; nur daß, was wir schon jetzt vorläufig bemerken, die Rechtfertigung im Verhältniß zum Glauben und zu den Werken in einer von dem sonst im N. Test. festgehaltenen Gesichtspunkte verschiedenen Weise aufgefaßt ist.

Es ist die Grundidee auch des Briefs Jakobi, daß im Reiche Jesu Christi eine neue geistige Lebenskraft in die Menschheit eingetreten ist, welche mittelst des Worts der Wahrheit (des Evangeliums) den Seelen der zum Christenthum Berufenen sich einpflanzt. 1, 18. 21. Gott ist es, der hierin als der Quell der neuen Schöpfung der Menschheit sich mittheilt. Er, der die Menschen nach seinem Bilde schuf, 3, 9., schafft sie geistig neu durch die Wiedergeburt, welche durch das Wort der Wahrheit vermittelt wird, so daß die so durch Gott selber Erneuerten und Verklärten die Erstlinge seiner Geschöpfe werden. 1, 18. Es ist beides, die freie Liebe Gottes und seine unendliche Heiligkeit, die hierin sich offenbart. Von ihm, von dem nur das Gute ausgeht, wird den Menschen durch das neu erweckte, beseligende geistige Leben das höchste Gut zu Theil. 1, 17. 18. 21. Die Menschen bedürfen eines solchen neuen, von Gott selbst ausgehenden, geistigen Lebens; denn die Sünde ist in der Welt hervorgebrochen, zwar durch des Menschen eigene Schuld, denn wer sündigt, sündigt immer frei, 1, 13. ff. *), durch innere Selbstbestimmung, und ohne alle, wirkende oder veranlassende, Ursächlichkeit von Seiten Gottes; aber indem die Sünde in Zwiespalt mit Gott versetzt, und der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist, 4, 4., und indem sie den Tod gebiert, 1, 15., ist es zum Heile des Menschen nothwendig, daß Gott selber sich seiner erbarme. Fehlen wir doch auch dann noch Alle mannichfaltig, wenn sich Gott unser schon erbarmt hat. 3, 2. Solche Erbarmung aber gewährt uns Gott durch Jesus

*) Das zu ἐπιθυμίας hinzugefügte ἰδίας V. 14. darf nicht unbeachtet gelassen werden.

Christus; und es ist der Glaube an Jesus Christus, welchen auch der Verfasser unseres Briefs in den Mittelpunkt des christlichen Lebens setzt. Denn in solcher Beziehung zum christlichen Leben faßt er offenbar den Glauben an Jesus Christus auf, 2, 1., wenn er diesem Glauben schlechtweg das ungöttliche Wesen, und die Verletzung der Liebe entgegensetzt; auch abgesehen für's Erste noch von 2, 14. ff. Und daß Jakobus, wo er im eigenen Namen vom Glauben redet, einen wahrhaft christlichen Gehalt des Glaubens anerkenne, dafür zeugt sowohl die Art und Weise, wie von Christus geredet ist, als die Auffassung des Glaubens überhaupt nach seiner inneren Form, wiefern er eine Seelenstimmung und eine Gesinnung ist. Christus wird ausdrücklich als unser Herr und als der verherrlichte, verklärte Herr bezeichnet, 2, 1., als derjenige, der wieder erscheint, in seiner παρουσία, zum Gerichte, 5, 7. 8., zu dem Gerichte, in welchem die richterliche Thätigkeit Gottes selber sich offenbart, und das entscheidend ist über die Schicksale der Menschen, 5, 1. ff., so daß dann hier auch die Parusia eben so, wie wir es sonst im N. Test. finden, als Motiv zur Wachsamkeit über sich selbst, und zur Geduld und Standhaftigkeit unter den Begegnissen dieses Lebens gebraucht wird. Als unser Herr, in welchem Gott sich der Menschheit geoffenbart, ist Jesus Christus mit Gott selber in der Aufschrift des Briefs zusammengestellt, und in coordinirter Beziehung nennt sich der Verfasser des Briefs θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, 1, 1.; und so wird nun im Verlaufe des Briefs der Ausdruck κύριος gleichmäßig von Gott, z. B. 1, 7. 4, 15., und von Jesus Christus, a. a. O., 5, 7. 8. 14., gebraucht. Wie der Ausdruck κύριος schon vor dem Christenthum den Gott in seinem Offenbarungsverhältnisse bezeichnete, so bezeichnet er nun im Christenthum den in Christo offenbaren Gott; daher der Ausdruck eben so von Christus, in welchem Gott offenbar ist, gesagt ist, als von Gott, dem Vater, der in seinem Sohne den Menschen sich kund giebt. In dem Gebrauche des Wortes κύριος bekundet also der Verfasser des Briefs Jakobi dasselbe höhere christliche Bewußtseyn, das den tiefer erweckten Chri-

ſten auszeichnet. Leuchtet ſchon aus dem Bisherigen hervor, daß dem Verfaſſer unſeres Briefs der Glaube an den Herrn Jeſus Chriſtus unzertrennlich iſt von dem Glauben an Gott, den Vater, ſo ergiebt ſich dieß ausdrücklich aus der Argumentation über den Glauben 2, 14—26. Vgl. namentlich V. 24. mit dem Vorangehenden.

Daß ferner der Glaube nach ſeiner inneren Form, ſofern er Seelenſtimmung iſt, von Jakobus in entſprechender Weiſe, wie auch ſonſt im N. Teſt., aufgefaßt werde, leuchtet ebenfalls ein. Denn der Glaube wird als ein inniges Vertrauen, als ein innerliches Ergreifen ſeines Gegenſtandes, mit voller Zuſtimmung des Herzens, dargeſtellt, 1, 6. 5, 15.; der Glaube iſt die Geſinnung des chriſtlichen Lebens ſelbſt, 1, 3.; der Glaube iſt es, in welchem der von Gott Erwählte reich iſt: ſo daß der Glaubige eben derſelbe iſt, welcher auch der Gott Liebende, und der Erbe des göttlichen Reichs. 2, 5. Der Glaube iſt es, in welchem der niedrige Bruder ſeiner innerlichen Hoheit ſich freut, der Reiche ſeiner Demuth. 1, 9. f. Es darf daher als entſchieden angeſehen werden, daß, wo der Verfaſſer unſeres Briefs im eigenen Namen von dem Glauben ſpricht, er denſelben in ächt chriſtlichem Sinne nimmt: ſoweit er von demſelben redet; obgleich allerdings der Begriff des Glaubens ſeine Vollſtändigkeit erſt darin hat, daß er beſtimmt als das Organ der Ergreifung und Aneignung der freien Gnade Gottes in Chriſto gefaßt wird. In wiefern in dieſer Vollſtändigkeit der Begriff des Glaubens erfaßt iſt, davon wird es auch abhängen, in welches Verhältniß die Rechtfertigung zum Glauben geſetzt wird.

Den ächten Glauben nun, wie Jakobus ſelber ihn begriffen hat, ſetzt er 2, 14. ff. dem nur ſogenannten Glauben, dem blos vorgegebenen Glauben entgegen, dem Schein- und Wahnglauben, der durch keine die wahrhaft chriſtliche Geſinnung, wie der Glaube ſie ſeyn ſoll, erprobende Thätigkeit im Leben ſich kund giebt; mit dem vielmehr ein durchaus ungöttliches, weltliches, an die Lüſte hingegebenes Leben, 4, 1. ff., und Haß und Streit und Parteiung verknüpft iſt. 3, 1. ff. Dieſem un-

ächten, falschen Glauben, der nur den Namen des Glaubens hat, und von dem gleichwohl die, die ihn zu haben vorgeben, Rechtfertigung vor Gott erwarten, setzt Jakobus den Glauben entgegen, auf welchen er schon 2, 1. hingewiesen hatte, und durch diese Entgegensetzung bekommt seine Lehre vom Glauben neue Bestimmungen. Für's Erste diese, die jetzt ausdrücklich herausgehoben wird, obgleich sie schon zuvor dem ganzen Gedankengang zu Grunde lag, daß der ächte den wahren Christen charakterisirende Glaube ein lebendiger, ein in Werken, ἔργα, sich bewährender seyn müsse, indem ein blos so sich nennender Glaube, der durch keine Werke sich erprobe, todt an ihm selber sey, und sowie werthlos in dem sittlichen Verhältnisse des Menschen zu seinem Nächsten, gleich der nur so sich nennenden Scheinliebe, die durch keine That der Liebe sich bewährt, so unfähig, den Menschen selbst des eigenen Heils theilhaftig zu machen. 2, 14. 15. ff. Wie der Glaube hier als eine das innere Leben bestimmende, und auf den Willen wirksame, und durch den Willen die That hervorrufende Gesinnung dargestellt ist, — im Unterschied von dem der bloßen Erkenntniß angehörenden, abstrakten Fürwahrhalten, 2, 19. —: so werden hinwiederum die Werke, ἔργα, nicht nur als eine sittliche, in Handlungen, die dem Sittengesetze angemessen sind, sich kund gebende Thätigkeit, 2, 15. 16., sondern ausdrücklich auch als solche bezeichnet, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, 2, 22., Werke, zu welchen der Glaube wirkt, d. h. Werke, in welchen die Wirksamkeit des Glaubens sich kräftig erweist.

Vergleichen wir bis hieher den Jakobus mit Paulus, so stimmen sie beide überein. Wie Jakobus es als Kennzeichen des ächten Glaubens fordert, daß er durch die entsprechende sittliche Thätigkeit sich wirksam erweise, und seine Lebendigkeit durch die That bewähre, — widrigenfalls seine Unlebendigkeit eben auch das Kennzeichen seiner Falschheit, das Kriterium eines bloßen Scheinglaubens wäre: so erkennt auch Paulus nur denjenigen Glauben als den ächten an, aus welchem unmittelbar als einem energischen Lebensprinzip die Heiligung hervorgeht, Röm. 6, 8.; welcher, wie Paulus anderwärts sagt, πί-

πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη ist. Gal. 5, 6. Dieses Letztere findet bei Jakobus noch mehr seine Parallele darin, daß auch alle ἔργα auf die Liebe zurückgeführt sind. Jak. 1, 27. Insofern nun der ächte und lebendige Glaube allein es ist, durch welchen auch das Heil für den Menschen bedingt ist: so würde die Uebereinstimmung zwischen Jakobus und Paulus möglicher Weise selbst noch bei dieser Formel gedacht werden können, die wir aus Jak. 2, 14. und 22. zusammensetzen: ἡ πίστις συνεργοῦσα τοῖς ἔργοις σώζει τὸν ἄνθρωπον: vorausgesetzt nämlich, daß das „συνεργοῦσα τοῖς ἔργοις" eben nur eine die Aechtheit des Glaubens bezeichnende Bestimmung seyn sollte.

Soweit also hat die Vereinigung des Jakobus und Paulus keinen Anstand; aber nicht der gleiche Fall ist es, wenn wir nun nach der anderen Bestimmung fragen, welche Jakobus im Gegensatze gegen den Scheinglauben zu seiner Lehre hinzugefügt hat. Diese andere Bestimmung betrifft die Rechtfertigung, das δικαιοῦσθαι. Es fragt sich hier zunächst, ob von Jakobus und Paulus δικαιοῦσθαι in gleichem Sinne genommen worden sey. Bei Paulus ist das δικαιοῦσθαι die durch den göttlichen Akt dem Bewußtseyn des Menschen angeeignete Feststellung desjenigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, worin der Mensch von Gott als δίκαιος, als der, der er vor Gott seyn soll, angeschaut wird, und hiernach nun als δίκαιος erklärt und behandelt wird, aber somit auch es wirklich ist vermöge eben dieses Verhältnisses, das in dem rechtfertigenden Akte Gottes zwischen dem Menschen und Gott begründet wird. Da jedoch der Mensch, ehe er von Gott gerechtfertigt wird, Sünder ist, und verschuldet vor Gott, und von ihm getrennt: so beruht die δικαίωσις wesentlich darauf, daß Gott den Menschen in Christo, dem Erlöser, anschaut, der allein für sich selbst schon δίκαιος ist; daß Gott in Christo dem Menschen seine freie Gnade mittheilt, ihm kraft dessen die Sünde vergiebt, und ihn nun in das Kindesverhältniß aufnimmt, aber auch nun ihm in dem Bewußtseyn des Aufgenommenseyns in die Gemeinschaft Jesu Christi das in dieser Gemein-

schaft begründete neue Leben dem Prinzip nach einpflanzt, vermöge dessen der Mensch, wie er vor Gott als gerecht gilt, so nun auch wirklich der Gerechte ist. Dieser entwickelte, bestimmt gedachte Begriff der δικαίωσις findet sich zwar allerdings im Brief Jakobi nicht; allein der Gedanke, in welchem Jakobus die δικαίωσις auffaßte, trifft doch mit dem paulinischen Gedanken wesentlich insofern zusammen, als dem Jakobus das δικαιοῦσθαι theils die Feststellung des Heils ist im Verhältnisse des Menschen zu Gott, denn δικαιοῦσθαι entspricht dem σώζεσθαι, 2, 14., theils δικαιοῦσθαι ausdrücklich (mit Beziehung auf 1 Mos. 15, 6.) durch „ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην“ erklärt, und sodann noch näher bestimmt wird durch das von Jakobus selber hinzugefügte „καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.“ 2, 23. Also auch dem Jakobus ist die δικαίωσις die Feststellung desjenigen Verhältnisses des Menschen zu Gott, worin er von Gott als der Gerechte, als der, der er seyn soll, erklärt und behandelt wird, (und diesem gemäß es nun auch wirklich ist,) und worin ihm das göttliche Wohlgefallen zugetheilt und angeeignet wird: so daß er kraft dessen, rückwärts blickend auf den Zustand des Zwiespalts mit Gott, sich versöhnt mit Gott weiß (Freund Gottes, als dem die Sünden vergeben sind); vorwärts blickend auf den Zustand der Vereinigung mit Gott (des neuen geistigen Lebens), sich als Kind und Erben Gottes weiß (Freund Gottes, als der seiner Liebe Theilhaftige). Insofern aber auch Jakobus den Menschen erst aus der sündhaften Trennung von Gott zur Einheit mit Gott gelangen läßt, so muß auch ihm das Erste, alles Uebrige Begründende in der Zutheilung des göttlichen Wohlgefallens die Gnade Gottes, die freie Gnade Gottes seyn. Was ja ausdrücklich anerkannt ist in dem Satze 1, 18. „βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.“

Daher erscheint es als entschieden, daß in dem Begriffe der δικαίωσις selbst, für sich betrachtet, Jakobus mit Paulus im Wesentlichen übereinstimme.

Nun jedoch entsteht die Frage, was auf Seiten des Men-

schen das subjektive Erforderniß sey, daß der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig werde?

Paulus antwortet: der Glaube ist es allein, ohne alle Werke; wie der Glaube allein das Organ ist, durch welches wir die Rechtfertigung hinnehmen und haben, weil wir eben mittelst des Glaubens Gott und seine Gnade in Christo ergreifen: so ist auch der Glaube allein das Erforderniß auf unserer Seite, damit die von Gott in Christo sich uns mittheilende Gnade uns angeeignet werde, — unser Eigenthum werde, — und so das Einheitsverhältniß zwischen uns und Gott in Christo gestiftet werde. Keine Werke erwerben (geschweige verdienen) uns dasselbe von Gott, denn wir haben nichts vor Gott aufzuweisen, wodurch wir zuvor schon (schon vor der Rechtfertigung) das von seinem Willen Geforderte erfüllt hätten. — Hierbei darf es jetzt als allgemein zugestanden betrachtet werden, daß bei Paulus ἔργα nicht blos ἔργα νόμου als Werke des positiven den Juden bindenden Gesetzes seyen, sondern, diese allerdings mit eingeschlossen, wenn der Apostel gegen seine jüdischen (judaisirenden) Gegner redet, die von Gott, sey's nach dem positiven Gesetze, sey's nach dem natürlichen Sittengesetze, geforderte sittliche, seinem Willen angemessene Thätigkeit. Die ganze Argumentation des Paulus hat diesen Begriff der ἔργα zur Voraussetzung; und Abraham, auf dessen Beispiel Paulus sich beruft, Röm. 4, 1. ff., hatte ja noch nicht das positive Gesetz der Juden. — Nur die freie Gnade Gottes ist es, lehrt Paulus, die uns, ohne unser Verdienst, zu Theil wird. Röm. 3, 20. ff. 4, 2. ff. Gal. 2, 16. Aber in dem uns rechtfertigenden Glauben haben wir, eben deßwegen, weil er der rechtfertigende ist, weil in demselben die δικαιοσύνη τοῦ χριστοῦ die unsrige ist, zugleich das Prinzip der Gott wohlgefälligen, seinem Willen angemessenen, sittlichen Thätigkeit: so daß mithin die πίστις nothwendig als πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη sich erweist, und daß die Früchte, welche die πίστις im Leben trägt, die nothwendigen Kennzeichen des ächten Glaubens sind.

Was lehrt dagegen Jakobus? Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄν-

θρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 2, 24. Ἡ πίστις συνεργεῖ (wenn wir es allgemein ausdrücken) τοῖς ἔργοις, καὶ ἐκ τῶν ἔργων τελειοῦται ἡ πίστις. 2, 22. Und zwar ſprach Jakobus ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη in Bezug auf Abraham inſofern aus, als er es ausdrücklich herausgehoben hatte, 2, 21. Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;

Freilich wird die Differenz zwiſchen Jakobus und Paulus ſchlechtweg aufgehoben, wenn im apologetiſchen Intereſſe, und in der ſchon zuvor beſtehenden Ueberzeugung, daß beide in jedem Punkte harmoniſch ſeyn müſſen, der Sinn des von Jakobus Ausgeſprochenen geradezu dahin feſtgeſtellt wird, dieß Alles wolle nichts Anderes beſagen, als: „die Werke ſeyen die nothwendige Offenbarung der Rechtfertigung durch den Glauben“ *). Aber iſt dieſe Ausgleichung wirklich mit den ausdrücklich ausgeſprochenen Sätzen des Jakobus zu vereinbaren? Wohl ſagt Jakobus das von ihm Ausgeſprochene im Gegenſatz gegen einen blos ſo ſich nennenden Glauben; inſoweit will er den Glauben von der Seite ſeiner nothwendigen Lebendigkeit bezeichnen; und würde er nur dieß ſagen, ſo wäre zwiſchen ihm und Paulus kein Widerſtreit. Wohl bezeichnet Jakobus die Werke als ſolche, zu welchen der Glaube wirkt, ἔργα, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, Werke, in welchen ſich der Glaube als wirkendes Prinzip erweist; und würde er nur dieß ſagen, ſo wäre auch ſo zwiſchen ihm und Paulus kein Widerſtreit. Nun ſagt er aber noch weiter: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 2, 24. ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη Ἀβραὰμ κ. τ. λ. V. 21.; ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις τελειοῦται. V. 22. Mag immerhin das οὐκ ἐκ πίστεως μόνον mit Bezug auf jenen Scheinglauben geſagt ſeyn; mag immerhin zu dem ἐξ ἔργων, wie denn dieß mit Recht geſchieht, ſup-

*) Vgl. nach Knapp (Scripta var. arg., Commentatio XIII.) und andern Vorgängern, Neander, Geſch. der apoſtol. Kirche, 2, S. 656. ff. Kleine Gelegenheitsſchriften, S. 34.

plirt werden οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ — so viel bleibt auf der anderen Seite richtig, und es dringt sich dem Unbefangenen mit Nothwendigkeit auf, so konnte der Verfasser des Briefs Jakobi nur dann sich aussprechen, so konnte er das δικαιοῦσθαι ausdrücklich von den ἔργα nur dann abhängig machen, wenn er die Rechtfertigung eben nur im Verhältniß zu dem in der Thätigkeit sich kundthuenden Glauben dachte und begriff. Das gerade aber ist's, was eine reelle, und keineswegs auszugleichende Differenz zwischen Jakobus und Paulus bildet. Insofern auch wird gelehrt, daß ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις τελειοῦται. 2, 22. Hierin liegt unstreitig ein doppelter Gedanke ausgesprochen; einmal dieser, daß durch die Werke der Glaube in seiner Vollständigkeit, d. i. in seiner vollen Wahrheit und Realität (vgl. τέλειος 1, 4.) sich lebendig darlegt; sodann aber wird eben so bestimmt auch dieß Andere hierdurch bezeichnet, daß durch die Werke der Glaube zur Vollendung komme. Insofern nämlich Jakobus den Glauben durchaus als unzertrennlich von der sittlichen That, von den Werken, auffaßt, muß nach dieser Lehre in dem im Werden sich entwickelnden Leben des Menschen der Glaube selbst erst in den aus ihm hervorgehenden Werken sich vollenden.

Klar ist das Verhältniß zwischen Paulus und Jakobus in Bezug auf den in Frage gestellten Lehrpunkt. Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke (der sittlich-guten Thätigkeit); bei Jakobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende. Bei Paulus ist die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt, oder treffender es auszudrücken, Rechtfertigung und Glaube ist im Inneren des Menschen, der im Glauben gerechtfertigt wird, zumal da; und die Werke gehen aus der Rechtfertigung im Glauben hervor. Bei Jakobus ist die Rechtfertigung durch die vom Glauben gewirkte sittliche Thätigkeit bedingt; und selbst des Ausdrucks „durch den Glauben und die durch ihn bewirkte Thätigkeit" werden wir uns enthalten müssen, wenn wir nicht Glauben und Thätigkeit trennen, was wir auf des

Jakobus Standpunkte nicht dürfen; die Rechtfertigung geht also aus den Werken, in welchen der Glaube sich als ein lebendiger erweist, hervor. Bei Paulus ist der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens aufgefaßt, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur in seinem Verhältnisse zu Gott in Christo auf Gott sich bezieht, — ohne alle andere Beziehung auf sich selber und den Nächsten; der Glaube ist hier die Bewegung des Herzens zu Gott in Christo, um die freie Gnade Gottes in Christo, welche ihm der sich ihm in dem Erlöser mittheilende Gott darbietet, zu ergreifen; und die Rechtfertigung ist es, worin die göttliche Selbstmittheilung (das Objektive) und die gläubige Ergreifung jener (das Subjektive) eins ist. So scharf also bei Paulus der Glaube als das Organ, um die freie Gnade Gottes in Christo zu ergreifen, aufgefaßt ist: so nothwendig ist es für ihn, die Rechtfertigung dem Menschen allein durch den Glauben zu Theil werden zu lassen, mit Abweisung aller Werke, auch derer, die aus dem Glauben selber kommen. Paulus konnte freilich auch in gewisser Hinsicht die Rechtfertigung mit der Liebe in Verbindung setzen, insofern nämlich die im Vertrauen auf die Gnade stattfindende Bewegung des Herzens zu Gott, um die Gnade zu ergreifen, selbst schon der Anfang der Liebe ist; aber es ist wohl zu merken, daß es auch so sich rein um das Verhältniß des Menschen zu Gott handelt, und daß die Liebe hier nicht als Prinzip der Thätigkeit des Menschen, die sich auf ihn selber oder den Nächsten, nach innen oder nach aussen, bezöge, in Betracht kommt, sondern lediglich wiefern sie dem Keime nach schon im Glauben, nach der Natur des sittlichen Wesens und Lebens überhaupt, eingeschlossen ist.

In solcher Schärfe jedoch ist der Glaube als dasjenige, worin allein das neue Lebensverhältniß zwischen dem Menschen und Gott gestiftet wird, von Jakobus nicht aufgefaßt. Allerdings ist anzuerkennen, daß es die Consequenz desjenigen, was sonst von Jakobus über den Glauben, und was über die Wiedergeburt gesagt ist, erfordert hätte, bis zu dieser Schärfe des Begriffs vom Glauben fortzuschreiten, um auf den Glau-

ben als solchen, nicht auf Werke, auch nicht irgendwie, die Rechtfertigung zu beziehen. Aber das ist gerade die Grundeigenthümlichkeit des judenchristlichen Standpunkts, daß dieser es zu jener Consequenz nicht kommen läßt; und darin hatte der judenchristliche Standpunkt, wie christlich er auch im Uebrigen seyn mochte, den Keim seines Untergangs in sich selber. So finden wir denn auch den durch die Consequenz geforderten Fortschritt im Brief Jakobi nicht gemacht; und wie in dem Punkte von der Rechtfertigung die Denkweise des Jakobus nicht ausgeglichen ist mit der des Paulus, so hinderte den Verfasser unsers Briefs sein judenchristlicher Standpunkt, der hierin den Widerstreit in sich selbst trägt, auch sich mit sich selber auszugleichen. Jakobus, ob er gleich den Glauben auch in den Mittelpunkt des christlichen Lebens setzt, und hierin ächt christlich sich ausspricht, kann sich doch den Glauben gar nicht anders als sogleich in derjenigen Thätigkeit denken, wodurch der Mensch handelnd sich erweist sowohl im Verhältniß zu seinem Nächsten, als zu sich selbst. So erscheint dem Jakobus der Glaube sogleich von vornherein als Thätigkeitsprinzip, dessen der Mensch (durch die Wiedergeburt, deren Jakobus ebenfalls gedenkt) theilhaftig geworden, um in dem vollen Umfang seiner sittlichen Verhältnisse sich auf eine Gottes Willen angemessene Weise werkthätig zu erweisen; und erst wenn der Glaube hierdurch die Probe seiner Aechtheit erwiesen hat und zur Vollendung gekommen ist (ἐξ ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη), wird dem Menschen die Rechtfertigung von Gott zu Theil: so daß nach dieser Theorie der thätige Glaube in's Bewußtseyn der Rechtfertigung übergeht; während nach der anderweitigen christlichen Lehre, wie sie am schärfsten durch Paulus vertreten wird, der Glaube aus dem Bewußtseyn der Rechtfertigung heraus in diejenige Thätigkeit übergeht, in welcher er sich nun auch im Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten lebendig erweist.

Unstreitig also ist bei Jakobus das Verhältniß der Rechtfertigung zum Glauben unter einen wesentlich anderen Gesichtspunkt gestellt, als bei Paulus, und als nach der übrigen

neuteſtamentlichen Lehre zu ſtatuiren iſt; und Luther hatte wohl Recht, wenn er in Bezug auf dieſen Punkt einen wirklichen Widerſtreit zwiſchen Jakobus und Paulus anerkannte. Ein Widerſpruch mit Paulus in dieſem Punkte iſt aber auch, wenn im Uebrigen die chriſtliche Wahrheit vollkommen geltend gemacht iſt, ein Widerſtreit mit ſich ſelbſt. Allein, wie ich ſchon andeutete, auf dem judenchriſtlichen Standpunkte, welchen der Verfaſſer unſeres Briefs einnimmt, iſt dieſer Widerſtreit nicht befremdlich; ſo wenig als es auf dieſem Standpunkte befremdlich iſt, wenn man in der Zeit, da man mit Paulus ſelber über ſeine Lehre ſich beſprach, ſich zwar mit ihm über die Freilaſſung der Heiden vom moſaiſchen Geſetze einverſtanden erklärte, aber doch zugleich für die Juden die Nothwendigkeit der Haltung dieſes Geſetzes in Anſpruch nahm. (Vgl. Apg. 21, 24—24. vgl. 15, 21.) Das war inkonſequent, und ſtimmte mit der übrigen chriſtlichen Wahrheit, die man auch auf judenchriſtlichem Standpunkte anerkannte, nicht überein. Man konnte in chriſtlicher Weisheit, wie Paulus that, den Schwachen der Judenchriſten die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zulaſſen; aber die Nothwendigkeit dieſer Beobachtung für die Judenchriſten konnte nur inſofern behauptet werden, als man ſich auf dem judenchriſtlichen Standpunkte auch vom Judenthum ſelbſt noch nicht ganz losgemacht hatte. Gerade ſo aber verhält es ſich mit dem Brief Jakobi in Bezug auf den Punkt von der Rechtfertigung. Auf ſeinem judenchriſtlichen Standpunkt an die ποίησις τῶ ἔργω und an den Gedanken der Nothwendigkeit davon gewöhnt, und daher auch dieß als eine Hauptwahrheit in den Vordergrund ſtellend, 1, 25. „ὁ ποιητὴς ἔργω, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσαι,“ dachte der Verfaſſer unſeres Briefs den Glauben immer zuſammen mit der ποίησις τῶ ἔργω, worin ſich der Glaube thätig erweiſt; und ſo trat ihm die Rechtfertigung vielmehr zu der aus dem Glauben entſpringenden ποίησις τῶ ἔργω, als zu dem Glauben als ſolchem in Beziehung, und die ποίησις τῶ ἔργω erhielt ihre Stellung zwiſchen dem Glauben und der Rechtfertigung, ſtatt daß die

Rechtfertigung zwischen den Glauben und die πολησις τῶ ἔργω oder die ἔργα gestellt seyn sollte. Allerdings hat der Verfasser des Briefs Jakobi darin seine Christlichkeit bewahrt, daß er den Werken keinerlei Verdienstlichkeit zusprach; doch verläugnete er hinwiederum seinen Zusammenhang mit dem Judenthum darin nicht, daß es ihm zufolge eben der ποιητὴς τῶ ἔργω ist, der sich auf Rechtfertigung vor Gott Hoffnung machen darf. Daher so gewiß es auch ist, daß Luther über diesem Einen Punkte allzusehr die übrige Trefflichkeit unseres Briefes übersah: so entschieden ist es doch hinwiederum für denjenigen, für welchen die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben der Mittelpunkt aller christlichen Lehren ist, daß Luther guten Grund hatte, in dieser Hinsicht unseren Brief „nicht zu den rechten Hauptbüchern zu setzen" *).

Läßt nun zwar so der Brief Jakobi in der Bestimmung des Verhältnisses der Rechtfertigung zum Glauben und zu den Werken Wesentliches vermissen: so tritt dagegen desto entschiedener wieder, wenn gleich auf der Unterlage des Gedankens, daß das Evangelium das verklärte Gesetz sey, die Uebereinstimmung der jakobischen Lehre mit der übrigen neutestamentlichen Lehre da hervor, wo Jakobus, ohne eine andere Beziehung, als auf die sittliche Aufgabe des Christen, die Nothwendigkeit der dem Willen Gottes angemessenen sittlichen Thätigkeit darstellt, und zu dieser Thätigkeit auffordert und antreibt. Dieß ist es, was wir im Lehrsysteme des Jakobus jetzt in's Auge zu fassen haben. Hierin bewegt sich vorzugsweise sein Brief; und die praktische Tendenz desselben macht sich als etwas Charakteristisches bemerklich.

Wie Jakobus, um an das Nächstvorhergehende anzuknüpfen, mit Recht nur den Glauben als den ächten anerkennt, der sich durch seine lebendige Thätigkeit bewährt, so ist es seine sich wiederholende Ermahnung: „seyd Thäter des Worts, und nicht Hörer allein, womit ihr euch nur selbst betrügen

*) Vergl. Luthers Werke, nach Walchs Ausg. XIV, 148.; und seine Vorrede zu diesem Brief in der Bibelübersetzung.

dengabe theilhaftig macht. 1, 5. ff. 5, 16. ff. Dem vertrauensvollen Beter wird von oben die wahre Lebensweisheit (σοφία) geschenkt, 1, 5., die Weisheit, in welcher die Fülle des christlichen Lebens, und aller christlichen Thätigkeit befaßt ist, 3, 15. 17., die Weisheit, durch welche der Christ zu allem Guten befähiget ist; durch welche er im Besonderen auch Muth und standhafte Geduld unter den Begegnissen und Prüfungen dieses Lebens hat. 1, 2. ff. vgl. 5. ff. Wer aber ausgerüstet mit Gottes Kraft, Gott die Treue bewahrt bis an's Ende, der empfängt die Krone des ewigen Lebens, welche der Herr denen verhieß, die ihn lieben. 1, 12. 2, 5.

Durch diesen Abriß der Lehre des Briefs Jakobi sollte sein Lehrgehalt im inneren Zusammenhange der Ideen auf anschauliche Weise dargestellt werden; und soweit, als bisher uns die Untersuchung führte, ergiebt sich dieses auch die Person des Verfassers in das weitere Licht stellende Resultat, daß der Brief Jakobi das christliche Bewußtseyn auf dem Standpunkte der judenchristlichen Richtung sowohl nach dem Zusammenhange dieser mit der übrigen christlichen Denkweise darlege, als nach dem wesentlichen Unterschiede von der zuerst in dieser Reinheit und Vollständigkeit durch den Apostel Paulus geltend gemachten Richtung; und somit als ein Dokument der judenchristlichen Gemeinschaft zu betrachten sey: so zwar, daß sich darin das christliche Leben in der ganzen Trefflichkeit, die auf diesem Standpunkte möglich war, abspiegelt.

Das Resultat, das sich herausgestellt hat, bestätigt sich noch mehr, wenn wir beachten, daß der Verfasser des Briefs Jakobi, mit wie tiefem Ernste er auch auf andere christliche Grundlehren hinweist, doch bestimmte wesentliche Grundlehren des Christenthums, von denen sonst das N. Test. voll ist, wie die Lehre vom Tode Jesu, und von dem Zusammenhange der Versöhnung und Erlösung mit dieser Thatsache, die Lehre vom Erlöser und vom heiligen Geiste, der in den Seinigen wohnt, und sie unter einander zu einer Gott geweihten Gemeinde vereinigt, deren Haupt Christus ist, — daß er diese und andere damit zusammenhängende wesentliche Lehren

und wobei ſtatt der himmliſchen Lebensweisheit teufliſche Selbſtſucht das Leben beherrſcht, 3, 15.: ſo verweist Jakobus dagegen Jeden auf ſein eigenes Gewiſſen, das von ſelbſt ſchon jeden von dem Widerſpruch überführe, worein er ſich durch die Sünde verſetze, 2, 4.; er verweist auf die unverletzliche Heiligkeit des ſittlichen Geſetzes, das jeden binde, und nach dem jeder gerichtet werde, und ſeine verdiente Strafe erlange, 2, 8. ff. 4, 11. f. 5, 1. ff.; er verweist auf die jedem durch die Erwählung in Chriſto gleichmäßig eingepflanzte höhere Würde, und den geiſtlichen Reichthum, und das jedem verliehene Anrecht an das Reich Gottes, 1, 9. f. 2, 5., wodurch Alle, als ἀπαρχὴ τῶν τῦ θεῦ κτισμάτων, 1, 18., in das Verhältniß der höheren geiſtigen Einheit und Gleichheit eingetreten ſind, nachdem ſie ſchon von der Schöpfung her, als die zum Bilde Gottes geſchaffenen, gegenſeitigen Anſpruch auf Achtung und Liebe hatten. 3, 9.

Allerdings ſowie die Menſchen nun einmal geworden ſind in dieſer ungöttlichen Welt, ſo wird es, auch bei dem erweckteren chriſtlichen Sinne, niemals an wechſelſeitigen Kränkungen fehlen; niemals wird es an mannichfachen Verletzungen des göttlichen Willens fehlen. Aber wie demjenigen, der auf die göttliche Barmherzigkeit vertraut, Vergebung gewiß iſt: ſo iſt es um ſo mehr auch Pflicht, gegenſeitig Barmherzigkeit und Liebe zu üben, und nicht nur dem irrenden Bruder ſelbſt zu vergeben, ſondern auch mit Sorgſamkeit ihm nachzugehen, um ihn vom Verderben zu retten. 2, 13. 3, 17. 5, 15. f. 19. f. Jedoch Alles, was der Menſch thut, für ſich ſowohl als für den Nächſten, zu ſeinem, wie zu des Nächſten Beßten, das kann nur gelingen mit Gott, und durch Gott, der aber auch vermöge ſeiner Güte und Liebe jedem nahe ſeyn will. Allein hierzu bedarf es von Seiten des Menſchen eben ſo ſehr der Demüthigung vor Gott, 4, 6. f. 13. ff., als der freien Willensthätigkeit, ſich ſelbſt auch zu Gott in's Verhältniß zu ſetzen, wie er ſich zu uns in's Verhältniß ſetzt, 4, 8.; und bei dieſer Beziehung auf Gott iſt es nun vornehmlich das Gebet, durch welches ſich der Chriſt der ihm von Gott zufließenden Gna-

dengabe theilhaftig macht. 1, 5. ff. 5, 16. ff. Dem vertrauensvollen Beter wird von oben die wahre Lebensweisheit (σοφία) geschenkt, 1, 5., die Weisheit, in welcher die Fülle des christlichen Lebens, und aller christlichen Thätigkeit befaßt ist, 3, 15. 17., die Weisheit, durch welche der Christ zu allem Guten befähiget ist; durch welche er im Besonderen auch Muth und standhafte Geduld unter den Begegnissen und Prüfungen dieses Lebens hat. 1, 2. ff. vgl. 5. ff. Wer aber ausgerüstet mit Gottes Kraft, Gott die Treue bewahrt bis an's Ende, der empfängt die Krone des ewigen Lebens, welche der Herr denen verhieß, die ihn lieben. 1, 12. 2, 5.

Durch diesen Abriß der Lehre des Briefs Jakobi sollte sein Lehrgehalt im inneren Zusammenhange der Ideen auf anschauliche Weise dargestellt werden; und soweit, als bisher uns die Untersuchung führte, ergiebt sich dieses auch die Person des Verfassers in das weitere Licht stellende Resultat, daß der Brief Jakobi das christliche Bewußtseyn auf dem Standpunkte der judenchristlichen Richtung sowohl nach dem Zusammenhange dieser mit der übrigen christlichen Denkweise darlege, als nach dem wesentlichen Unterschiede von der zuerst in dieser Reinheit und Vollständigkeit durch den Apostel Paulus geltend gemachten Richtung; und somit als ein Dokument der judenchristlichen Gemeinschaft zu betrachten sey: so zwar, daß sich darin das christliche Leben in der ganzen Trefflichkeit, die auf diesem Standpunkte möglich war, abspiegelt.

Das Resultat, das sich herausgestellt hat, bestätigt sich noch mehr, wenn wir beachten, daß der Verfasser des Briefs Jakobi, mit wie tiefem Ernste er auch auf andere christliche Grundlehren hinweist, doch bestimmte wesentliche Grundlehren des Christenthums, von denen sonst das N. Test. voll ist, wie die Lehre vom Tode Jesu, und von dem Zusammenhange der Versöhnung und Erlösung mit dieser Thatsache, die Lehre vom Erlöser und vom heiligen Geiste, der in den Seinigen wohnt, und sie unter einander zu einer Gott geweihten Gemeinde vereinigt, deren Haupt Christus ist, — daß er diese und andere damit zusammenhängende wesentliche Lehren

gar nicht berührt; daß er die Warnung vor Uebertretung des Gesetzes der Liebe nicht durch die eigenthümlich christlichen Motive heraushebt; daß er, erinnernd an den Ernst des streng gebietenden Gesetzes, nicht sofort auch der den Christen in seiner Thätigkeit erfüllenden heiligen Lebenskraft gedenkt; daß er statt auf das Vorbild Christi vielmehr auf die alttestamentlichen Vorbilder hinzeigt; daß er seine Beweise vorzüglich aus dem A. Test. und dem Gesetze führt, und selbst auch in der Einkleidung seiner wahrhaft christlichen Ideen an die jüdische Denk- und Ausdrucksweise anknüpft. Dieß Alles zeugt für den judenchristlichen Standpunkt, auf welchem der Verfasser des Briefs steht, so herrlich und ergreifend auch sonst durchaus der Brief geschrieben ist; wie er denn in seiner Kraft und Gedankenfülle ganz denselben Eindruck hervorbringt, den wir aus den gewaltigen Reden eines Propheten des A. T. erhalten. Könnte es scheinen, als sey dieser zuletzt besprochene Mangel aus einer Entwicklungsstufe des christlichen Bewußtseyns zu erklären, welche den Anfang der christlichen Bildung bezeichnete, und eine Vorstufe war für die höhere Entwicklung, wie sie in einem Paulus und Johannes sich kund gab: so ist doch wohl dieser Mangel eher als die Einseitigkeit des jüdischen Elements im judenchristlichen Bewußtseyn aufzufassen, nachdem sich uns diese Einseitigkeit bereits zuvor in dem Verhältniß der Rechtfertigungs-Lehre des Jakobus zu der des Apostels Paulus aufgedrungen hat, und wenn wir zugleich bedenken, theils daß vom ersten Moment an, wo die apostolische Predigt in ihrer Selbstständigkeit sich hören ließ, gerade Tod und Auferstehung des Herrn und das daran geknüpfte Heil der Menschheit vorangestellt, und als die Hauptsache aufgeführt wird, Ap. Gesch. 2, 23 ff. 38 f. 3, 13 ff. 4, 10 ff., und so ferner; theils daß in anderweitigen judenchristlichen Dokumenten, wie namentlich in den Clementinischen Homilien, eben auch die vorhin genannten Lehren durchaus zurücktreten (wie in der letzteren Schrift nicht einmal da derselben gedacht wird, wo von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus dem Wasser die Rede ist. Clem. Hom. 11, 26.).

Dieſe vom judenchriſtlichen Standpunkt aus geſchriebenen, zugleich jedoch in einer eigenthümlichen Richtung der Gnoſis *) ſich haltenden Clementiniſchen (pſeudoclementiniſchen) Homilien verdienen überhaupt noch für den Brief Jakobi verglichen zu werden, damit der judenchriſtliche Charakter dieſes Briefs auch durch die Zuſammenſtellung mit anderen verwandten Erzeugniſſen des judenchriſtlichen Geiſtes ins Licht trete, indem ſich wirklich in den Clementinen viele auffallende und charakteriſtiſche Parallelen mit Ausſprüchen des Briefs Jakobi finden.

Wer wird nicht an Jak. 2, 14. vgl. V. 15 f. erinnert, wenn er Homil. 8, 7. lieſt: *ὐ γὰρ ὠφελήσει τινα τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν· ἐκ παντὸς ὲν τρόπῳ καλῶν ἔργων χρεία.* Dieſer Nachdruck, der auf die chriſtliche Thätigkeit gelegt wird, dieſe Forderung der Liebe gegen die Brüder, wie wir ſie bei Jakobus finden, tritt in den Clementinen ſogleich von vorn herein hervor, und bleibt ſich hierauf gleich. Schon in dem die Clementinen einleitenden Briefe des Clemens an Jakobus, Cap. 8., heißt es mit dieſen an Jak. 1, 27. 2, 15 f. anklingenden Worten: *διὸ ἀγαπᾶτε πάντας ὑμῶν τὺς ἀδελφὺς, ἐμνοῖς καὶ ἐλεήμοσιν ὀφθαλμοῖς, τοῖς μὲν ὀρφάνοις ποιοῦντες τὰ γονέων, ταῖς δὲ χήραις τὰ ἀνδρῶν, παρέχοντες μετὰ πάσης εὐφροσύνης τὰς τροφάς.* Und ſogleich im folgenden Capitel wird dann der Satz herausgeſtellt: *ἡ εὐποιΐα τῆς σωτηρίας αἰτία.* Wie bei Jakobus, wird eben dieß als die wahre *θρησκεία* aufgeführt Hom. 7, 8. *ἡ δὲ ὑπ' αὐτῷ (τῷ θεῷ) ὡρισθεῖσα θρησκεία ἐξιν αὕτη· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ .... μὴ ἀκαθάρτως βιῶν .... πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὐποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν· παρὰ τῷ πάντα δυναμένῳ θεῷ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχέαιν αἰτουμένους αὐτὴν λαβεῖν.* Mit dem Letztern vergl. Clem. ad Jacob. 14. *εὐχαὶ ἐπήκοοι γίνονται ταῖς εὐπραγίαις* (preces exaudiri dignae fiunt bonis operibus). Das Verhältniß der Chriſten ſoll beſtimmt ſeyn durch den Grund-

*) Vgl. Baur, die chriſtliche Gnoſis, S. 300 ff.

ſatz: Hom. 3, 71. εἰς ἀλλήλους εὐσεβεῖτε, μὴ ὀκνοῦντες πᾶν ὅτι ὃν ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας ὑπομένειν. Clem. ad Jac. 11. διὸ προφήτου (Christi) ἀληθῶς ὄντος μαθηταὶ, ἀποθέμενοι τὴν διχονοίαν, ἐξ ἧς γίνεται ἡ κακοπραξία (vgl. Jak. 1, 8.), προθύμως τὸ εὐποιεῖν ἀναδέξασθε.

Wie es nach Jak. 1, 18. 21. der λόγος ἀληθείας iſt, mittelſt deſſen Gott uns wiedergeboren, und der in unſer Inneres verpflanzt unſere Seelen retten kann: ſo wird nach Hom. 1, 16. vor Allem erfordert, μεταλαβεῖν τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, und Hom. 3, 54. ἡ ἀλήθεια ἡ σώζουσα ἦν καὶ ἐστιν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ.

Wie dem Brief Jakobi der Gedanke zu Grunde liegt, daß das Chriſtenthum der verklärte νόμος iſt, beide in weſentlicher Einheit, beide das Eine bezweckend, daß der Wille Gottes erfüllt werde: ſo ſind die Clementinen auf die Idee dieſer Einheit gebaut; und es heißt z. B. Hom. 8, 6. μιᾶς δι' ἀμφοτέρων (Ἰησοῦ καὶ Μωσέως) διδασκαλίας ὄσης, τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται. ἀλλὰ τὸ πιστεύειν τῷ διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται *).

Was das Weſen Gottes betrifft, ſo, Hom. 10, 19., ἴδιον θεοῦ, τοῦτον μόνον εἶναι, ὡς πάντων ποιητὴν ὄντως καὶ κρείττονα. Er verſucht Niemanden zum Böſen, Jak. 1, 13. 4, 7. Hom. 3, 55., τοῖς δὲ οἰομένοις, ὅτι ὁ θεὸς πειράζει ... ἔφη· ἃ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων, ἃ καὶ αὐτὸν πειράσας. 11, 8.

*) Die Einheit des Moſaismus und des Chriſtenthums wird im Verlaufe der Clementinen auf eigenthümliche Weiſe religionsphiloſophiſch begründet. In Jeſus, welcher Sohn Gottes iſt, nicht Gott ſelbſt, Hom. 16, 15 ff., erſchien eben derſelbe Gottesſohn, der auch in Adam und Moſes, Hom. 18, 13., und hat Gemeinſchaft mit den Menſchen überhaupt kraft des Göttlichen, das in ihnen iſt. Daher Hom. 17, 18. der merkwürdige Satz, worin die wahre Offenbarung beſtehe, im Gegenſatz gegen die äuſſerlich vermittelte: τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν· καὶ ἀληθῶς ὅτως ἔχει· ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τοιαύτῃ ὑπερμαπικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια. Was weiter ausgeführt wird Hom. 18, 6.

αγνοεῖτε τί ἐστιν τὸ αὐτεξούσιον .... τὸ ἑκάστῳ ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακόν ... Hom. 2, 13. vgl. Jak. 5, 1 ff. *ὅτι ὁ θεὸς δίκαιος, πρόδηλον ἡμῖν ἐστιν, ὅτι καὶ κρίσις γίνεται.* Hom. 9, 19. *ὁ θεὸς ἀγαθὸς καὶ δίκαιος, νῦν πᾶσιν μακροθυμῶν, ἵνα οἱ βουλόμενοι, ἐφ' οἷς ἔπραξαν κακοῖς μεταμεληθέντες καὶ καλῶς πολιτευσάμενοι, ἐν ἡμέρᾳ ᾗ τὰ πάντα κρίνει κατ' ἀξίαν ἀπολαύσωσιν· διὸ νῦν ἄρξασθε, ἀγαθῆς γνώσεως αἰτίᾳ, θεῷ πειθόμενοι, ἀντιλέγειν ὑμῶν ταῖς κακαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἐννοίαις* .... (das Motiv der Aussicht auf das künftige Gericht ähnlich angewendet, wie im Brief Jakobi).

Jedoch Jak. 1, 13 ff., und was hierauf V. 17 ff. damit verknüpft ist, haben wir noch mit einem andern Ausspruch der Clementinen zusammenzustellen. Hom. 10, 4. heißt es: *ὅτε δὲ ἥμαρτεν, ὡς θῆλυς γεγονὼς τῆς ἁμαρτίας, πᾶσιν ὑπέπεσεν τοῖς παθήμασιν, πάντων καλῶν δικαίᾳ κρίσει ςερηθείς* .... Aber *ἐξ ὑπερβαλλούσης τῆ θεῦ εὐσπλαγχνίας, πρὸς τὸ ἀπολαύειν ἡμᾶς ἅμα τοῖς πρώτοις καὶ τὰ ἐσόμενα αἰώνια ἀγαθὰ, τὸν αὐτῆ ἔπεμψεν προφήτην* (Jesum, wie dieser vorzugsweise in den Clementinen genannt wird)· *ὁ δὲ προφήτης πρὸς ὑμᾶς λέγειν ἡμῖν ἃ δεῖ φρονεῖν καὶ πιεῖν ἐνετείλατο. ἐλέσθε οὖν ὃ ἐπὶ τῇ ὑμετέρᾳ κεῖται ἐξουσίᾳ.*

Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen; wer daher den Menschen kränkt, verschuldet sich an Gott selber, Jak. 3, 9. Hom. 3, 17. *ὁ εἰκόνα καὶ ταῦτα αἰωνίᾳ βασιλέως ὑβρίσας τὴν ἁμαρτίαν εἰς ἐκεῖνον ἀναφερομένην ἔχει, ὅπερ καθ' ὁμοίωσιν ἡ εἰκὼν ἐτύγχανεν ὄσα.* Hierzu das Gegenstück, vgl. Jak. 3, 9. mit 2, 15. Hom. 11, 4. 5. *εἰκὼν θεῦ ὁ ἄνθρωπος· ὁ εἰς θεὸν εὐσεβεῖν θέλων ἄνθρωπον εὐεργετεῖ .... τὸν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν γεγονότα τῆ θεῦ ... ἵνα εἰς θεὸν, ὅπερ ἐστιν εἰκὼν, ἡ χάρις λογισθῇ· τιμὴν ὄν τῇ τῆ θεῦ εἰκόνι, ὅπερ ἐστιν ἄνθρωπος, προσφέρειν δεῖ ὕτως· πεινῶντι τροφὴν, διψῶντι πότον, γυμνητεύοντι ἔνδυμα κ. τ. λ.* Derselbe Gedanke wiederholt sich Hom. 17, 7. *ὁ αὐτὸν σέβειν θέλων τὴν ὁρατὴν αὐτῆ τιμᾷ εἰκόνα, ὅπερ ἐστιν ἄνθρωπος· ὅτι ἂν ὄν τις ποιήσει ἀνθρώπῳ, εἴτε ἀγαθὸν, εἴτε κακὸν,*

εἰς ἐκεῖνον ἀναφέρεται· διὸ καὶ ἡ ἐξ αὐτοῦ κρίσις πᾶσιν κατ' ἀξίαν ἀπονέμουσα ἑκάστῳ προελεύσεται· τὴν γὰρ αὐτοῦ μορφὴν ἐνδικεῖ.

Wie Jak. 3, 17. die vom Himmel ſtammende Weisheit geſchildert iſt, ſo heißt es Hom. 3, 26. von dem, dem die himmliſche Prophetie in die Seele gepflanzt iſt: καθαρὸς, ὁσίως ἀγαπᾷ .. πολέμους καταργεῖ, εἰρήνην διδάσκει, σωφροσύνην ἐντέλλεται, τὰς ἁμαρτίας καθαίρει, γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει, ἐλεημονικοὺς ποιεῖ, δικαιοσύνην νομιτεύει κ. τ. λ.

Jak. 4, 13 ff. hat eine Parallele an Hom. 2, 28. γνῶθι ὅτι ἄνθρωπος εἶ, καὶ ὅτι σοῦ μικρὸς ἐστιν ὁ τῆς ζωῆς χρόνος· κἂν μέγα πλουτῇς, ἢ καὶ βασιλεύσῃς, τῷ τῆς ζωῆς σου μικρῷ χρόνῳ ὀλίγα τυγχάνει πρὸς ἀπόλαυσιν, καὶ ἀσεβῶς πορισθέντα, εὐθέως φεύγοντα, αἰωνίαν κόλασιν περιποιεῖται τῷ τετολμηκότι· διὸ φοβεῖσθαί σοι τὸν θεὸν συμβουλεύομεν, ὑφ' ὃ κριθῆναι ἔχει ἡ ἑκάστου ψυχὴ περὶ ὧν ἔπραξεν ἐνταῦθα.

Mit Jak. 4, 8. 4. vgl. Hom. 11, 11. ὑπὲρ τῆς ὑμῶν σωτηρίας γίνεται ἡ μετὰ εὐποιΐας πρὸς αὐτὸν (θεὸν) καταφυγή· ἔχθρα τίς ἐστιν θεῷ ἐν ὑμῖν ἄλογος ἐπιθυμία·

Es läßt ſich ſodann weiter Jak. 4, 7 ff. vergleichen mit Hom. 9, 23. ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσιν ὅλον ἐκδῷη, ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει· ἕνα οὖν θεὸν σέβειν ἑλόμενοι, καὶ τραπέζης δαιμόνων ἀποσχόμενοι, καὶ σωφροσύνην μετὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης ἀναδεξάμενοι, καὶ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι, τὸ ὅσον δύνασθε ἐπὶ τὸ τέλειον τῆς ἁγνείας ἑαυτοὺς ἐπιδιδόναι, δύνασθε κολάσεως ἀϊδίου ῥυσθέντες αἰωνίων ἀγαθῶν κληρονόμοι καταξῆναι.

Mit Jak. 5, 16. vgl. Clem. ad Jacob. 15. ἐξομολογούμενοι τὰ παραπτώματα, καὶ τὰ ἐξ ἐπιθυμιῶν ἀτάκτων σωρευθέντα κακὰ, ἅτινα τῷ ὁμολογῆσαι ὥσπερ ἀπεμήσαντες, κυφίζεσθε τῆς νόσου, προσιέμενοι τὴν ἐκ τῆς ἐπιμελείας σωτήριον ὑγείαν. Hom. 3, 5. ὁ ἀγαθὸς ἰᾶσθαι πάντας θέλει ταῖς μεταμελείαις. Hom. 7, 4. δύνασθε διὰ τῆς μετανοίας, τὰ θεῷ ἀρέσκοντα ἀναδεξάμενοι, καὶ τὰ σώματα ἁγνίσαι, καὶ τὰς ψυχὰς

ἀναλαβεῖν· ἔξι δὲ τὰ ἀρέσοντα τῷ θεῷ, τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι. Charakteriſtiſch iſt die Zuſammenſtimmung des Verbots des Eidſchwurs, und der Forderung der einfachen Bejahung und Verneinung Jak. 5, 12. mit Hom. 3, 55. 19, 2. τοῖς δὲ νομίζουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη· ἔγω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ δὲ οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.

Giengen wir in der Vergleichung der Clementinen von dem für den Brief Jakobi ſo wichtigen Punkt aus, der die Forderung der ſittlichen Thätigkeit ausſpricht, ſo ſchlieſſen wir nun dieſe Vergleichung mit der Hinweiſung darauf, daß, wie im Brief Jakobi, auch in den Clementinen die Entgegenſtellung der glücklich zu preiſenden Armen gegen die Reichen nicht fehle. Vgl. Hom. 15, 9 f. ἡμεῖς οἱ ἐλόμενοι τὰ ἐσόμενα, ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτὰ, εἴτε ἄλλα τινα, ἁμαρτίας κεκτήμεθα, διὰ τὸ δεῖν μηδὲν ἔχειν· πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα· ἡ τούτων ὅπως ποτε ξέρησις ἁμαρτιῶν ἐστιν ἀφαίρεσις .... ὁ τῶν σωζομένων ὅρος ἐστιν τὸ μηδενὶ μηδὲν ὑπάρχειν .... Jedoch ἐκ ἀπόδεκτος ἡ τοῦ πένητος πενία, ἐὰν ὀρέγηται ὧν ὐ χρή· ὥςε τινες τῇ προαιρέσει πλουτοῦσιν χρήμασιν, καὶ ὡς πλεονεκτεῖν ἐπιθυμοῦντες τιμωρῶνται· ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ πένητα εἶναί τινα πάντως δίκαιός ἐστιν· δύναται γὰρ πτωχὸς μὲν τοῖς χρήμασιν εἶναι, ἐπιθυμεῖν δὲ, ἢ καὶ πράττειν, ὃ προηγυμένως ὐ χρή .... ὁ διδάσκαλος ἡμῶν μακαρίσας πτωχοὺς πένητας ἐμακάρισεν.

Hat ſich durch alles Bisherige der judenchriſtliche Standpunkt des Briefs Jakobi ins Licht geſtellt, und iſt hierdurch auch die Perſönlichkeit ſeines Verfaſſers näher beleuchtet worden: ſo müſſen ſich ferner neue Aufſchlüſſe darbieten, wenn wir die mit dem allgemeinen Zwecke der Belehrung und Ermahnung verbundene eigenthümliche und beſondere Tendenz des Briefs ins Auge faſſen. Wenden wir uns daher zu dieſer.

3) Die beſondere und eigenthümliche Tendenz des Briefs Jakobi.

Faſſen wir, um das Beſondere und Eigenthümliche der Tendenz unſers Briefs kennen zu lernen, das genauer ins Au-

ge, was in Hinsicht auf den angedeuteten und vorausgesetzten Zustand derjenigen, zu welchen und in Bezug auf welche geredet wird, als besonders charakteristisch hervortritt, so ist es vornehmlich Folgendes.

1. Es ist der große Gegensatz zwischen Armen und Reichen, der sich im Brief Jakobi herausstellt; und zwar so, daß derselbe als unter einen allgemeinen Gesichtspunkt gebracht, und im Fortschritte der Erörterung als trennender Unterschied von ganzen Klassen von Menschen erscheint. Die Darstellung dieses Gegensatzes macht auf der einen Seite die Liebe zur Welt, die Fleischeslust, und das ungemässigte Streben nach den irdischen Gütern und ihrem Genuß, sowie arge Verachtung und Unterdrückung der Armen in grellem Lichte sichtbar; auf der anderen Seite gibt sie es kund, wie das Bewußtseyn des innerlichen Werths, welchen das Christenthum dem Armen gibt, wenn er sich in Christo über das Aeusserliche erhebt, und welcher dem Reichen nur dann zu theil wird, wenn er im Gefühle seiner irdischen Nichtigkeit sich demüthigt, — so daß in dem wahrhaft christlichen Bewußtseyn der Unterschied zwischen Armen und Reichen aufgehoben ist, — in einer großen Klasse derjenigen, welche der Brief berücksichtigt, noch nicht in's Leben getreten war. Indem die Werthschätzung für die Armen gefordert wird, wird die tadelnde Rüge ausgesprochen über die Verachtung und Niederdrückung, welche diesen durch die Reichen widerfährt. Schon im 1. Cap. vom 9. V. an beginnt diese Rücksicht auf den Gegensatz der Armen und der Reichen; hierauf steigert sich vom 2. Cap. an die Rüge; und diese erreicht ihre Spitze im 5. Cap., wo den Reichen mit dem sie bei der Parusie Christi treffenden Strafgerichte der Vertilgung gedroht ist.

Erwägen wir den bezeichneten Gegensatz näher, so ist das erstemal, wo derselbe eingeführt wird, 1, 9. ff., einander entgegengesetzt der äusserlich Niedrige, Arme, und der äusserlich Reiche, Hochgestellte; jener ist als ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός bezeichnet, d. h. als Christ; gewiß muß daher auch beim Gegensatze ὁ πλούσιος an solche Menschen gedacht werden, die

wird, wird auch über Jak. 4, 13. ff. 5, 1. ff. zu urtheilen seyn, wo das sich korrespondirende ἄγε νῦν οἱ λέγοντες und ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, mit bestimmter Absichtlichkeit zu einander in Beziehung gesetzt, die Andeutung gibt, daß beidemal Menschen derselben Kategorie dem Verfasser des Briefs vorschweben. Wenn nun dem Zusammenhange der Rede gemäß (über welchen der Commentar zu vergleichen ist), der Uebergang auf die 4, 13. ff. 5, 1. ff. in einer lebendigen Apostrophe, als wären sie selbst gegenwärtig, angeredeten Menschen nur sofern gemacht werden konnte, wiefern mit diesen die Leser des Briefs in einem engeren Lebensverkehr standen; wenn 5, 9. das zu μὴ στενάζετε hinzugefügte κατ' ἀλλήλων die Reichen als zu Einer Gemeinschaft mit den Armen gehörig erscheinen läßt: so kann doch ohne Anstand der hier seine Spitze erreichende Gegensatz der Armen und der Reichen auf das Verhältniß der Christen zu den Juden bezogen werden, sofern nur jene als mit diesen in Verbindung stehend vorgestellt werden dürfen. In solcher Verbindung aber standen wirklich da, wo das Christenthum noch nicht seine Trennung von dem Judenthum vollzogen hatte, die Judenchristen zu ihren Glaubensgenossen aus dem Judenthum, mit denen sie, obwohl zu Jesus als dem Christus sich bekennend, doch die gemeinsame Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, und gemeinsamen jüdischen Gottesdienst bewahrten. Da übrigens die wider die Reichen gerichtete Drohung 5, 1. ff. zur großartigen prophetischen Verkündigung ihres Untergangs und des Untergangs ihrer Reichthümer beim bevorstehenden Weltgerichte, worin der wiederkommende Christus sich offenbart, sich steigert, und in dieser prophetischen Anschauung, sowie das Weltgericht selbst ein allumfassendes ist, auch das Verhältniß, aus welchem heraus der Verfasser des Briefs schreibt, sich für ihn generalisirt, und unter einen allgemeinen Gesichtspunkt stellt: so werden die hier bedrohten Reichen zu Repräsentanten aller der ihnen ähnlichen Menschen von dieser ungöttlichen Welt, und die gegen sie ausgesprochene Drohung ist zugleich die Weissagung von der an dem Widerchristlichen überhaupt sich vollziehenden Strafe. Um so mehr

denklicher kann daher auch zugestanden werden, daß dem Verfasser des Briefs hier das auch sonst von ihm gebrauchte Buch der Weisheit, 2, 10. ff., vorschwebte; ohne daß durch dieses Zugeständniß die Beziehung auf eine bestimmte Klasse von Menschen, nehmlich die reichen Juden, als die nächste Beziehung aufgehoben würde.

2. Der andere besondere Hauptpunkt, worin die eigenthümliche Abzweckung unsers Briefs zur Erscheinung kommt, ist die Aussage über wechselseitige Erbitterung, Feindseligkeit und Streitigkeiten aller Art, die zwischen den Getrennten und doch durch Ein religiöses Band Zusammengehaltenen ausgebrochen sind. Dergleichen feindselige Streitigkeiten, und zwar im Zusammenhange mit dem fleischlichen Weltsinn; und die lieblosen Beurtheilungen, ja Verleumdungen und Verwünschungen gegen einander, 3, 9., werden ausdrücklich in unserem Briefe bekämpft, Cap. 3., und als unchristlich verworfen, 4, 1. ff.; und auf die Entfernung davon zielt augenscheinlich der Brief Jakobi hin. Aus der Art und Weise aber, wie das gegen erbitterte Streitigkeiten Ausgesprochene von 3, 2. an in Verbindung gebracht ist mit der Warnung, daß nicht so viele sich als Lehrer aufwerfen zu müssen meinen sollen, 3, 1., ist man zu dem Schlusse genöthigt, daß die Streitigkeiten namentlich die Lehre betroffen haben müssen. Aber in wie fern dieß? In dieser Hinsicht ist genau zu beachten, daß die Warnung sich als Lehrer aufzuwerfen, d. i. sich aufzuwerfen mit der Rechthaberei, Andere zu belehren (vom Amte des διδάσκαλος ist nicht die Rede), unmittelbar verknüpft ist mit demjenigen, was 2, 14—26. gegen den Glauben gesagt ist, der sich nicht durch die Werke bewähre, und gegen die Rechtfertigung durch einen solchen Glauben, da doch der Glaube ein thätiger seyn müsse, und die Rechtfertigung durch die vom Glauben hervorgebrachten Werke bedingt sey. Bei diesem Zusammenhange der Rede liegt der Schluß nahe, Jakobus beziehe sich auf diejenigen Lehrstreitigkeiten, welche von da an in den christlichen Gemeinden hervortraten, als die Lehre des Apostels Paulus vom rechtfertigenden Glauben sich geltend machte, Lehrstreitigkeiten,

welche stattgefunden zwischen den Christen aus den Juden, die nur aus den Werken Rechtfertigung suchten, und Christen aus den Heiden, welche den von dem Apostel Paulus gelehrten Glauben von den Werken, von der lebendigen That trennten, und in der Sünde beharrend, oder nur um so mehr sündigend, allein auf das, was sie ihren Glauben nannten, sich verliessen. Unstreitig empfiehlt sich auch die Ansicht von einer dem Brief Jakobi zu Grunde liegenden Rücksichtnahme auf pauliniſche Lehre dadurch, daß die Jak. 2. vorkommenden charakteristischen Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, und die Beziehungen auf den Glauben Abrahams, und auf den der Rahab, deren so nur noch im Hebräerbriefe gedacht ist, unwillkührlich an die pauliniſche Lehre, und an die von ihr in den früheren christlichen Zeiten ausgegangenen Bewegungen erinnern; und daß die Erinnerung dem noch von keiner vorgefaßten Meinung Eingenommenen sich immer wieder mit neuer Stärke aufdringt. Es kommt hinzu, daß bei der Forderung der sittlichen Thätigkeit, wie sie Jakobus stellt, und der Erfüllung des sittlichen Gesetzes in seiner Totalität nicht minder charakteristisch auf das Gesetz der Freiheit, τὸν νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας, hingewiesen ist, 1, 25. 2, 12.; und es liegt nahe, auch hierin einen Anklang an den pauliniſchen Lehrbegriff zu finden, in welchem die ἐλευθερία des in Christo mit Gott Versöhnten ein Hauptbegriff ist, und auch in ganz verwandten Ausdrücken dargestellt, wie Röm. 8, 2.: ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Mit Lehrstreitigkeiten, die von pauliniſcher Lehre ausgiengen, kann endlich auch die ernste Geltendmachung der sittlichen Freiheit connex seyn, aus welcher das Böse abzuleiten sey, im Gegensatze gegen die absolute Abhängigkeit von Gott, Jak. 1, 13. ff.; und auf welcher sittlichen Freiheit der Widerstand gegen die Welt und ihren Fürsten ruhe, 4, 7.; obwohl für sich betrachtet möglicher Weise freilich dieß auch mit Bezug auf eine Ansicht gesagt seyn könnte, wie sie schon zuvor auf dem Gebiete des Judenthums selbst hervorgetreten war.

Insofern jedoch der Brief Jakobi bestimmte Zustände der Gemeinden, innerhalb welcher die Streitigkeiten ausgebrochen waren, und die angeredeten Leser im Zusammenhange mit Andern, die ihnen in Hinsicht auf religiöse Denkweise gegenüber standen, in's Auge faßt: so richtet sich die auf die Lehrstreitigkeiten sich beziehende Polemik des Briefs Jakobi nicht auf den Apostel Paulus selber und auf die von ihm selber vorgetragene Lehre, sondern auf die pauliniſche Lehre, wie sie von den Anhängern des Paulus an den Orten, die Jakobus im Auge hat, angeeignet, geübt und gegen anders Gesinnte geltend gemacht worden war.

Diese den zweiten Hauptpunkt der besonderen Tendenz des Briefs Jakobi betreffende Ansicht ist jedoch in neuerer Zeit (zumeist von Neander und Schneckenburger) als der gehörigen Begründung ermangelnd in Anspruch genommen worden; und es wurde dagegen Folgendes eingewendet.

1.) Die Anwendung der Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, und der dazu gehörigen Beispiele sey nur eine scheinbare Anspielung auf die pauliniſche Lehr- und Ausdrucksweise. Die Ausdrücke seyen schon zuvor in der jüdischen Denk- und Sprechweise einheimisch gewesen, und wie Paulus selber, obwohl er Neues lehre, doch an Hergebrachtes anknüpfe, so beziehe sich auch Jakobus auf solches, was er schon im Judenthum vorgefunden habe. Eben so seyen die Beispiele von Abraham und von der Rahab dem Juden schon zuvor nahe gelegen. Wollte man jedoch im Brief Jakobi irgendwie eine Beziehung auf die pauliniſche Glaubensformel voraussetzen: so wäre doch die von Manchen beliebte Auffassung dieser Annahme, nach welcher Jakobus nur einen Mißverstand der pauliniſchen Lehre bekämpft haben sollte, ganz unhaltbar. Denn wenn Jakobus dem Paulus nicht absichtlich widersprechen wollte, was jedoch durch die Geschichte des guten Einverständnisses beider Männer widerlegt werde; wenn Jakobus vielmehr die apostoliſche Gemeinschaft mit Paulus und das Bewußtseyn derselben bei den Gemeinden erhalten wollte: wie es sich denn denken liesse, daß Jakobus bei der Bekämpfung einer

irrthümlichen Auffassung der pauliniſchen Lehrformel, nicht zugleich ausdrücklich die richtige Auffassung davon unterſchieden, und ſich gegen den Schein eines Gegenſatzes wider den Apoſtel Paulus ſelbſt verwahrt haben ſollte, zumal dieſer Schein unter den judenchriſtlichen Gemeinden ohnehin ſo leicht entſtehen konnte *)?

Aber kann man dieſe ganze Argumentation nicht füglich auf folgende Weiſe umkehren? Aus den pauliniſchen Briefen überzeugen wir uns, daß der Ausdruck δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων nicht nur ein hergebrachter war, ſondern daß er gerade die jüdiſche Anſicht von der δικαίωσις bezeichnete. Wenn nun Jakobus in ſeiner Bekämpfung der falſchen πίστις und der δικαίωσις aus dieſer dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως gerade das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων 2, 24. entgegenſetzte, wie kommt es doch, daß er das Mißverſtändniß nicht vermied, als begünſtige er die jüdiſche Anſicht im Gegenſatz gegen die chriſtliche? Warum unterſchied er die richtige chriſtliche Auffaſſung der δικαίωσις, die doch unſtreitig eine δικαίωσις ἐκ πίστεως iſt, nicht auf beſtimmtere Weiſe von der jüdiſchen, anerkanntermaßen an die Formel δικαίωσις ἐξ ἔργων gebundenen Auffaſſung der Rechtfertigung? Man ſieht, man iſt unſtreitig genöthigt, noch einen Schritt weiter zu gehen, und zuzugeſtehen, daß der Verfaſſer des Briefs Jakobi, wenn auch gleich in ſeiner Auffaſſung der δικαίωσις über den jüdiſchen Standpunkt hinausgegangen, doch nicht die gleiche Auffaſſung mit Paulus hat; — was wir im vorangehenden Theile dieſer Abhandlung nachgewieſen zu haben glauben; — und nun mochte er immerhin mit Paulus in der chriſtlichen Liebe eins geweſen ſeyn, und doch konnte er dann bei der Erörterung der Lehre von der Rechtfertigung nicht auf gleiche Weiſe, wie Paulus ſelber, ſich ausſprechen. Wir müſſen jedoch noch weiter gehen, und fragen **): wenn auch die Ausdrücke

*) Vgl. Neander, Geſch. der apoſt. Kirche, 2, S. 434. f.

**) Vgl. auch de Wette in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1830. 2. Heft, S. 348. ff., und dagegen Neander, Geſch. der apoſt. Kirche, 2, S. 436. f.

δικαιοῦσθαι, ἔργα, πίστις, schon in dem jüdischen Sprachgebrauche gegeben waren: womit soll denn irgendwie dargethan werden, daß auch die Formeln, in welchen diese Ausdrücke zusammengesetzt waren zur Bezeichnung bestimmter und einander entgegenstehender Ansichten, die Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, bereits hergebracht gewesen im jüdischen und hierauf im jüdisch-christlichen Sprachgebrauche, noch ehe Paulus in seiner Lehre derselben sich bediente? Hängen diese Formeln nicht vielmehr mit der paulinischen Lehre so innig, und, ich möchte sagen, von vornherein zusammen, daß wir ihren ersten Gebrauch auf Paulus zurückführen müssen? Und wie auffallend, daß im ganzen N. Test. ausser den Schriften des Paulus selber, und diesem Briefe Jakobi, nirgends sonst, als im Evangelium des Pauliners Lukas, vgl. 18, 14., der δικαίωσις ἐκ πίστεως mit diesen Worten gedacht ist. Nicht einmal in dem ersten petrinischen Briefe, dem so sichtbar Paulus und seine Lehre als Vorbild vorschwebt. Wie auffallend, daß auch in den Schriften Philos, die doch sonst so viele Parallelen für die neutestamentliche Lehr- und Ausdrucksweise darbieten, nicht einmal die Formeln δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων sich nachweisen lassen? Was endlich die angeführten Beispiele des Glaubens, oder, wie Jakobus sagt, der im Glauben begründeten Thätigkeit betrifft, des Abraham nehmlich und der Rahab, so lag wohl das Beispiel von Abraham dem Juden und Judenchristen nahe; desto auffallender dagegen ist in Bezug auf das Beispiel von der Rahab das Zusammentreffen des Briefs Jakobi mit dem Hebräerbrief, 11, 31., d. h. mit dem von einem Pauliner geschriebenen Briefe; und so möchte wohl von der pauliniſchen Lehre her dieß Beispiel in Umlauf gekommen seyn: so daß es für unsere Frage gleichgültig ist, ob der Verfasser des Briefs Jakobi gerade den Hebräerbrief selber benützte oder nicht.

2) Wenden wir uns zu einem anderen Hauptpunkte, welcher gegen die fragliche Ansicht geltend gemacht wird.

Obgleich die Lehre des Jakobus noch nicht so entwickelt

gewesen, als die des Paulus, und obgleich in Jakobus selber das christliche Bewußtseyn noch nicht so ausgebildet gewesen, so erscheine er doch mit Paulus im Wesentlichen einverstanden über den Glauben; und wie Jakobus somit nicht habe gegen Paulus selber wider die Rechtfertigung aus dem Glauben polemisiren können: so hätte auch eine Polemik gegen den Mißbrauch der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben eine andere Gestalt annehmen müssen; es hätte das falsche Vertrauen auf die Gnade, als ob sie eine Dienerin der Sünde sey, getadelt werden müssen; es hätte müssen der Widerspruch zwischen dem Sündendienst und dem Vertrauen auf die Gnade nachgewiesen werden.

Ist der Verfasser des Briefs Jakobi derselbe Jakobus, dessen Paulus in seinen Briefen, und die Apostelgeschichte im 15. und 21. Cap. gedenkt, so fragt sich vor Allem, ob dieser Jakobus mit Paulus in der Lehre so ganz einstimmig gewesen? Nur wenn er dieses war, konnte er sich nicht anders, als Paulus selbst aussprechen, konnte er dann auch nur auf pauliniſche Weise wider den Mißbrauch pauliniſcher Lehre argumentiren. Aber worauf beruht denn jene Voraussetzung selber? Woher wissen wir denn überhaupt, daß Jakobus, wenn er auch im Allgemeinen an den richtigen Begriff der πίστις in seiner Lehre sich anschloß, sich auch das Verhältniß der δικαίωσις zur πίστις auf dieselbe Weise dachte, wie der Apostel Paulus? Soweit wir aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe den Jakobus kennen, so sehen wir, daß er zwar die Heiden, nicht aber die Juden, welche Christen wurden und waren, von der Verbindlichkeit der ἔργα νόμου, d. h. hier der Haltung des positiven, mosaischen Gesetzes, freisprach, und daher gewiß nicht ganz den pauliniſchen Begriff der δικαίωσις ἐκ πίστεως hatte, welchem gemäß die Haltung des mosaischen Gesetzes den Judenchristen höchstens zugelassen, aber keineswegs zugemuthet werden konnte. Berücksichtigen wir sodann den Verfasser des Briefs Jakobi, als solchen. Sind diesem die ἔργα allerdings nicht Werke des mosaischen Gesetzes, sondern die sittliche Thätigkeit, und zwar wie zu derſel-

ben der Glaube wirkt: so ist auf der anderen Seite nicht minder gewiß, daß sich der Verfasser unsers Briefs den Glauben eben nur im Zusammenhange mit derjenigen Willensthätigkeit denkt, die durch Erfüllung des sittlichen Gesetzes ihre Früchte im Leben trägt; und wenn er nun die δικαίωσις ausdrücklich durch diese Thätigkeit bedingt seyn läßt, 2, 24., gewiß so muß eine unbefangene Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus zugestehen, daß Jakobus nicht den gleichen Begriff mit Paulus in Bezug auf den Glauben als rechtfertigenden hatte, und daß dem Jakobus die Rechtfertigung, und ihre Beziehung zum Glauben unter einem anderen Gesichtspunkte sich darstellte, als dem Apostel Paulus.

Wenn daher auch die Polemik des Briefs Jakobi nicht den Paulus selber trifft (um absichtlich den Ausdruck zu vermeiden, daß sie nicht gegen Paulus selber gerichtet sey), da ja Paulus selbst eine πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη fordert; wenn sie nur gegen eine Verkennung der wahren paulinischen Lehre (auf wessen Seite immer die Verkennung zu suchen sey) gerichtet seyn kann; denn nur wer die pauliniſche Lehre verkannte, konnte, so wie Jakobus bei den von ihm bestrittenen voraussetzt, mit einem bloßen Namensglauben, einem unthätigen und unlebendigen Glauben sich begnügen: so mußte doch die Bekämpfung hievon auf Seiten des Jakobus den Widerspruch kundthun, in welchem er sich allerdings hinsichtlich der Rechtfertigungslehre mit Paulus befand. Mit dieser letzteren Anerkenntniß treten wir (mit de Wette a. a. O.) auf den Standpunkt Luthers zurück, der in der Lehre des Jakobus einen wirklichen Widerstreit mit der Lehre des Paulus fand, obgleich wir uns, nach derjenigen Ansicht, die wir zu begründen suchen, den Verfasser des Briefs Jakobi nicht eben unmittelbar dem Paulus selber gegenübergestellt zu denken brauchen, sondern uns genügt die Vorstellung, daß der in dem Brief Jakobi wider die Gegner erhobene Widerspruch zunächst denjenigen gegolten habe, welche sich dem Verfasser unsers Briefs als solche darstellten, die sich die πίστις nicht als πίστις δι ἀγάπης ἐνεργουμένη angeeignet hatten, und mit einem Glau-

ben sich begnügten, der, weil von ihm die sittliche That ferne war, und diejenigen, die sich zu ihm bekannten, in ihren Sünden beharrten, und dem Weltdienst fröhnten, ein unlebendiger Namensglaube war, 2, 14. ff., wie er denn mit Recht so dem Verfasser unsers Briefs erschien, und welchem Jakobus von seinem Standpunkte aus, nicht aber vom paulinischen Standpunkte aus, das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων (ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ) wohlmeinend entgegensetzen konnte.

3) Endlich wird noch dieß hervorgehoben: der falsche Glaube, wider welchen Jakobus kämpfe, sey offenbar ein abstrakter Begriffsglaube; und so wenig ein solcher irgendwo im paulinischen System habe eine Stelle finden können, so wenig habe derselbe aus einer irrthümlichen, praktisch verderblichen Aneignung und Anwendung der pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung hervorgehen können. Vielmehr habe eine Verkennung der pauliniſchen Lehre nur zu einem falschen Vertrauen auf die Gnade als Sündendienerin (Röm. 3, 8.) führen können, und habe, geschichtlich, ihren Grund gehabt in einer einseitigen contemplativen oder mystischen Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens als eines beseelenden Willensprincips und einer praktischen Lebensbestimmung abführte.

Allein der eigentliche Fragepunkt ist ja ein ganz anderer. Die Frage ist nicht, ob ein abstrakter Begriffsglaube habe aus der pauliniſchen Lehre hervorgehen können, und ob also diejenigen, die im Briefe Jakobi bekämpft sind, unter den Paulinern gesucht werden können. Die Frage ist vielmehr einfach diese: wie stellte sich dem Verfasser des Briefs Jakobi von seinem Standpunkte aus der Irrthum derjenigen dar, gegen welche seine Rede gerichtet ist? Hierauf aber ist die Antwort eben so einfach diese: ein Glaube, wie ihn die Gegner zwar im Munde führten 2, 14., der aber durch keine sittliche Thätigkeit, die dem göttlichen Willen entsprach, sich bekundete, 2, 15. ff., mit welchem vielmehr die traurigste Liebloſigkeit, und der ganz weltliche, ungöttliche, den Lüsten fröhnende Sündendienst (4, 1. ff.) verbunden war, — ein solcher Glaube erschien dem Verfasser unseres Briefs, und zwar, seine Ansicht von den Geg-

nern vorausgesetzt, mit vollem Recht, als ein blos vorgeblicher, blos sogenannter Glaube, der mit dem wahren, der Gesinnung angehörenden, Glauben nur den Namen gemein habe, an sich aber todt sey; und der deßwegen, weil sein Gegenstand blos in die Erkenntniß aufgenommen sey, mit einem ganz unsittlichen und unseligen Gemüthszustande verbunden seyn könne, gleichwie auch die Dämonen in ihrem gottlosen und unseligen Zustande es für wahr halten, daß ein Gott sey. 2, 19. So nun, wie der von ihm bekämpfte Glaube dem Verfasser unsers Briefs erschien, so stellt er ihn sofort dar, und mit seiner Schilderung verbindet sich unmittelbar auch seine Polemik. Was nöthigt uns also, den so aufgefaßten und bekämpften falschen Glauben vielmehr unter den Judenchristen als einen abstrakten Begriffsglauben zu suchen, denn unter den Heidenchristen, die auf paulinische Weise vom Glauben sprachen, aber auf unchristliche Weise handelten, so nehmlich, wie nur gehandelt werden kann, wenn der Glaube nicht in die Gesinnung, nicht in den Willen übergieng, sey es nun, daß man theoretisch sich an die paulinische Lehre anschloß, oder einen jüdisch abstrakten Begriffsglauben hegte.

Daher erscheint mir nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes dieß als Ergebniß festzustehen, daß in dem Brief Jakobi auf die paulinische Lehre von der δικαιωσις ἐκ πιστεως im Unterschiede von der δικαιωσις ἐξ ἔργων Rücksicht genommen sey, so nehmlich, daß nicht unmittelbar gegen Paulus, sondern gegen Anhänger des Paulus gesprochen ist, mit welchen diejenigen im Zusammenhange standen, denen unser Brief zunächst zugedacht ist. Schauen wir nun auf die bisher besprochenen Hauptpunkte zurück, und geben wir uns dem Eindruck hin, welchen der Brief macht, so ergibt sich dieses:

1. Der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen, obwohl an sich auf das Verhältniß von Christen zu Christen anwendbar, betrifft doch vorzugsweise das Verhältniß solcher Christen, welche noch mit den Juden in einem Synagogenverbande waren, mithin der Christen aus den Juden zu den Juden, mit denen sie zusammenhiengen, und von denen sie viel-

fache Bedrückungen und Mißhandlungen zu erdulden hatten; gegen welche jedoch gleichwohl eine parteiische Werthschätzung vor den Armen von Seiten der Leser des Briefs gehegt wurde. Der Verfasser unsers Briefs hat sichtbar aus der Gemeinschaft dieser Armen selbst heraus geschrieben; und wie er sich dieser ihm befreundeten Armen gegen die Reichen annimmt, und wie er diese Reichen selbst, sofern auch ihnen sein Brief zu Gesicht kommen würde, wohlwollender und freundlicher zu stimmen sucht: so warnt er vor der Parteilichkeit, womit den Reichen vor den Armen der Vorzug gegeben wird, so warnt er vor dem Uebermuth und allen Verkehrtheiten, die im Gefolge des Reichthums sich finden, und so tröstet er die Armen hinsichtlich ihrer ihnen von dorther zustossenden Leiden, und verweist sie auf das ihnen vorgehaltene selige Ziel des Christenthums. Inwiefern jedoch der Gesichtspunkt sich verallgemeinert zu dem des Gegensatzes der Mitglieder des göttlichen Reichs gegen die ungöttliche Welt, so wird die Tröstung zum Troste überhaupt gegen die aus der Welt dem Christen zustoßenden Leiden; und die Ermahnung wird zur Aufforderung überhaupt, die Verhältnisse dieses Lebens sich zur Erprobung und Stärkung des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, und jeder christlichen Tugend dienen zu lassen.

2. Der die Lehre betreffende Gegensatz gibt das Verhältniß derjenigen, an welche der Brief zunächst gerichtet ist, zu den Anhängern pauliniſcher Denkweise kund, von welchen die Anwendung der Lehre ihres Meisters auf das Leben nicht immer im Sinne des Meisters geschah. Auch diesen Gegensatz — offenbar einen Gegensatz der Christen aus den Juden gegen vorzugsweise Heidenchristen — bespricht der Verfasser unsers Briefs aus der Gemeinschaft eben derselben heraus, welche in die Klasse der Armen gehören; er ist denjenigen befreundet, deren Denk- und Redeweise von dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, im Unterschiede von dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως ausgieng; und es wird eine eigenthümliche christliche Richtung gegen eine andere eigenthümliche Richtung vertreten; aber nicht so, als sollte das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων schlechtweg und ohne alles Wei-

tere gerechtfertigt werden, denn dieß wäre der rein-jüdische Standpunkt, sondern so, daß das δικαιοῦσθαι begründet wird als δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, was der judenchristliche, an das Jüdische in den ἔργα, an das Christliche in der πίστις sich anschliessende Standpunkt ist. Ist durch dasjenige, was Jakobus hierüber vorträgt, die von ihm bezweckte Belehrung gegeben: so wird hinwiederum die Besprechung des über die Lehre erhobenen Streites zur Warnung vor den leidenschaftlichen und erbitterten Streitigkeiten und Zänkereien, und zur Ermahnung, die christliche Gesinnung durch christliche Milde, Schonung und Liebe zu beweisen. So aber verallgemeinert sich nun von selbst auch wieder der Gesichtspunkt des Ermahnenden zur Aufforderung, in den Beziehungen des Lebens überhaupt sich als würdigen Genossen des göttlichen Reichs im Unterschiede von der die Feindseligkeit in sich hegenden ungöttlichen Welt zu bewähren.

Die Bezugnahme sowohl auf die Juden, in dem Gegensatze der Armen gegen die Reichen, als auf pauliniſche Lehre, in dem Gegensatze der zu dem Glauben und zu den Werken in's Verhältniß gesetzten Rechtfertigung, erkennt auch Credner an, aber er bestimmt dabei (a. a. O. §. 217. S. 597.) die Abzweckung des Briefs Jakobi eigenthümlich auf folgende Weise. Der Zweck des Briefs sey Erweiterung des Wirkungskreises des Jakobus über Palästina hinaus auf auswärtige Juden, indem ihm die Wahrnehmung der Hindernisse, die der Verbreitung des Christenthums unter den Juden auswärts am meisten im Wege standen, die Veranlassung zum Schreiben gegeben. Die Hindernisse seyen gewesen 1) das trotzig kalte Zurückweisen der Aufforderung, an Jesus als den Messias zu glauben, darum weil diese Aufforderung eine Versuchung sey. Dahin wird nehmlich das über die πειρασμοί sogleich zu Anfang unsers Briefs Gesagte gedeutet: πειρασμοί Bedenklichkeiten, Gewissensskrupel, die jedoch für den denkenden Menschen, und um so mehr, je williger er auf den ἔμφυτος λόγος (Jak. 1, 21.), d. i. auf die vom allverbreiteten Logos her angeborne Vernunft, achtet, Antriebe zur Erkenntniß der Wahrheit sind.

2) Der Einfluß der dem Christenthum nicht geneigten vornehmen und reichen Juden, durch welche viele aus den niederen Klassen zu gleicher ungünstiger Stimmung verleitet wurden. Jakobus nenne dieß 2, 1. ἐν προσωποληψίαις ἔχειν τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ τῆς δόξης. 3) Das Gezänke um die paulinische Lehre vom Glauben. 4) Von Seiten der glaubigen Juden eine lästige Geschwätzigkeit und Zudringlichkeit, womit sie die unglaubigen Juden zu bekehren suchten, indem sie sich herausnahmen, diese zu belehren, worauf sich das διδάσκαλοι Jak. 3, 1. beziehe; statt daß, wie bei Jakobus selbst, die Bekehrung von innen heraus gehen sollte, durch die im Gebet eingeholte Bestätigung Gottes, unter dem Einfluß des Beispiels der Glaubigen, nicht ihrer Reden. 3, 13.

Diese Ansicht Credners scheint mir unhaltbar zu seyn, aus folgenden Gründen:

1. Sollte unser Brief wirklich eine Gewinnung der noch unbekehrten Juden für's Christenthum bezweckt haben, und wäre Jakobus eben zu diesem Zwecke — seinem Grund- und Hauptzwecke — auf die Entfernung der entgegenstehenden Hindernisse ausgegangen: so müßte doch irgendwo auch das Bestreben klar hervortreten, den noch Unglaubigen die Mahnung zum Glauben an Jesus als den Messias an's Herz zu legen, und ihnen den Vorzug dessen, der, obgleich dem väterlichen Glauben treu, doch zugleich Christ sey, vor dem bloßen Juden fühlbar zu machen. Dabei müßte wenigstens nur auch angedeutet seyn, warum Jesus mit Recht für den Messias gehalten werde, und warum also die Unglaubigen unter den Juden Grund haben, glaubig zu werden. Weder von dem Einen, noch von dem Andern findet sich etwas in dem Brief Jakobi. Der Glaube an Jesus als den Messias wird lediglich als ein schon bestehender vorausgesetzt; und wo im Briefe die Rede auf die Unglaubigen kommt, da ist theils nicht sowohl an sie, als in Beziehung auf sie gesprochen, theils werden sie nur durch die rhetorische Apostrophe wie gegenwärtig aufgeführt.

2. Das von ihm Bezweckte soll Jakobus haben erreichen wollen durch die Entfernung gewißer Hindernisse. Was nun

das von Credner unter Nr. 1. aufgeführte Hinderniß betrifft, so ist in der That nicht abzusehen, wie man dieß aus dem von Jakobus über die πειρασμοί Gesagten herausbringen kann, weder wenn das Wort πειρασμοί für sich betrachtet wird, das nichts anders als Leiden bedeutet, die den Christen zur Probe seines Glaubens (der also schon irgendwie besteht) treffen, noch wenn man den Zusammenhang erwägt, in welchem das von Jakobus Gesagte ausgesprochen ist. Von Gewissensskrupeln, die sich etwa der Jude bei der Verkündigung des Christenthums machen könnte, und von einer Beruhigung des Juden in dieser Hinsicht ist nirgends, auch nicht von ferne, die Rede. Und wie sollte doch ἔμφυτος λόγος Jak. 1, 21. in Credners Sinne genommen werden können? Eben so wenig begründet ist 2) die von ἐν προσωποληψίαις ἔχειν τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης Jak. 2, 1. gemachte Anwendung, indem dadurch hingewiesen seyn soll auf den Einfluß der unglaubigen, vornehmen Juden, welche auch die Juden der niederen Klasse zu gleicher ungünstiger Stimmung gegen das Christenthum verleiten könnten. Vielmehr setzt Jakobus ja hier ganz bestimmt die πίστις τοῦ Χριστοῦ als vorhanden voraus; und ermahnt dann auf diese Voraussetzung hin, mit dem Glauben an Jesus Christus vertrage sich die parteiische Rücksichtnahme auf die Reichen und Vornehmen nicht. Daß endlich 3) das Streiten und die Rechthaberei, wovon in unserem Briefe die Rede ist, von den glaubigen Juden ausgesagt werde, die hierdurch die Bekehrung der unglaubigen Juden hindern, und daß hievor, so wie vor lästiger, geschwätziger Zudringlichkeit der armen Christen gegen die reichen Juden, deren Gewinnung jene auf ungeschickte Weise angriffen, gewarnt werde, — dafür bietet sich im Briefe selbst kein Zeugniß dar; vielmehr weist der Zusammenhang des Ausgesprochenen darauf hin, daß das Streiten dahin zielte, wer in der Auffassung der bereits angenommenen christlichen Lehre rechthabe, nicht aber darauf, daß der Eine den Anderen für's Christenthum zu gewinnen suchte. Und wie soll man dieß reimen, Jakobus verlange im Gegensatze gegen die von aussen

den Juden zugeführte Bekehrung eine innerliche durch die im Gebet eingeholte Bestätigung Gottes? Von einer Bekehrung durch die im Gebet eingeholte Bestätigung Gottes findet sich eben so wenig irgendwo etwas, als davon, daß diese durch eine von aussen versuchte Bekehrung gehindert werde.

Je weniger wir uns somit der Credner'schen Ansicht anschliessen können, desto mehr werden wir bei der zuerst dargelegten Ansicht festgehalten. Auf die ganz entgegengesetzte Auffassung unseres Briefes aber werden wir später noch zu reden kommen. Wir wenden uns zu der durch das Bisherige eingeleiteten Erörterung des Ursprungs unsers Briefs.

III. Ursprung des Briefs Jakobi.

A. Die nach dem bisherigen Gange der Untersuchung zu rechtfertigende Ansicht.

Wenn die zuvor aus dem Brief Jakobi eruirte Beziehung auf einen Zustand der Christen aus den Juden führt, worin sie einer Seits mit ihren am bloßen Judenthum festhaltenden Brüdern noch im Zusammenhange der Synagoge und überhaupt des jüdischen Gottesdienstes, sowie des Lebensverkehres, standen, anderer Seits aber mit Anhängern der pauliniſchen Denkweise um die Rechtfertigung in ihrem Verhältniß zum Glauben und zu den Werken sich stritten; wenn dem so beschaffenen Zustande das in unserem Briefe zur Belehrung und Ermahnung Gesagte, und der ganze Lehrgehalt des Briefs in seiner hinsichtlich des Christlichen überhaupt der pauliniſchen Lehre eben sowohl befreundeten, als in demjenigen, worin Paulus in entschiedenen Gegensatz gegen das Jüdische trat, von der pauliniſchen Lehre abweichenden judenchristlichen Richtung entspricht; und wenn nun die pauliniſchen Briefe selbst und die Apostelgeschichte eben dieselbe Erscheinung gegenüber von der Thätigkeit des Apostels Paulus und von der auf ihn sich basirenden Entwicklung der christlichen Kirche uns vor die Augen stellen: so hat allerdings der Brief Jakobi das Zeugniß in sich selber,

daß er vielmehr im apostolischen Zeitalter, als in irgend einer andern Zeit, entstanden sei. Jedoch das Urtheil über seinen Ursprung bestimmt sich sofort näher, wenn die Zuschrift des Briefs, Jak. 1, 1., deren Betrachtung absichtlich bis hieher verschoben wurde, ins Auge gefaßt wird. Derjenige, von welchem dieser Brief ausgegangen sein will, heißt hier Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος. In dieser einfachen Bezeichnung kündigt sich ein Mann an, dessen Name ein bekannter und geachteter ist, und der schon kraft dieses gewichtigen Namens und seiner Stellung zu Anderen, das Recht hat, mit entscheidendem Ansehen zu sprechen. Eben deßwegen nennt er sich auch schlechthin δοῦλος θεοῦ καὶ Χριστοῦ, was, wenn gleich nicht gerade blos ein Apostel so sich zu bezeichnen befugt war, doch immerhin auf einen Mann von apostolischem Ansehen hinweist, wie auch Paulus in der Zuschrift des Philipperbriefs sich und den Timotheus in dem Namen δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ zusammenfaßt, in der Zuschrift des Römerbriefs aber sich zuerst δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, und hierauf κλητὸς ἀπόστολος nennt. Nun hat uns aber die Geschichte nur den Namen Eines in solcher Bedeutsamkeit auftretenden Jakobus aufbewahrt, des Jakobus, welchen die pauliniſchen Briefe und die kirchliche Ueberlieferung den Bruder des Herrn nennen, und der in der Ap. Gesch. im 15 u. 21. Cap. handelnd, und zwar mit entschiedener Ueberlegenheit handelnd, auftritt, und an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem erscheint. Dieser Jakobus also, und kein anderer, muß in der Zuschrift unsers Briefs gemeint sein; wie denn dieß selbst auch dann so verstanden wird, wenn man den Ursprung des Briefs in eine spätere Zeit setzt, und nun annimmt, der Brief sei ein auf jenen Jakobus fingirtes Schreiben. Dieser bekannte, hochgeachtete Jakobus des apostolischen Zeitalters schreibt, der Zuschrift zufolge, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Der Ausdruck δώδεκα φυλαί, δωδεκάφυλον (Ap. Gesch. 26, 7. Clem. rom. 1 Cor. 55. Jac. Protev. 1.) bezeichnet das jüdische Volk in seiner Gesammtheit; δώδεκα φυλαί aber αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ, die zwölf Stämme in der Zerstreuung, die da und dort unter den

Heiden zerstreuten, wurden die nach Auflösung des israelitischen und judäischen Reichs in der übrigen Welt zerstreuten Juden genannt. Vgl. z. B. 2 Maccab. 1, 27. An die in der Heidenwelt zerstreuten Juden also ist nach dem Worte der Zuschrift unser Brief gerichtet. Wie aber diese Juden schon durch die griechische Sprache, in welcher der Brief verfaßt ist, näher als διασπορὰ τῶν ἑλλήνων (vergl. Joh. 7, 35.) bestimmt werden, d. h. als die im römischen Reiche Zerstreuten: so werden sie hinwiederum im Briefe selbst als solche vorausgesetzt, welche an Jesus Christus glauben, ohne erst zu diesem Glauben aufgefordert zu werden, 2, 1., welche nach dem Namen Jesu genannt sind, 2, 7. *), und seine glorreiche Parusie erwarten, 5, 7. Diejenigen, an welche der Brief unmittelbar gerichtet ist, sind demnach glaubig gewordene, zum Christenthum übergetretene, Juden im römischen Reiche. Daß sie jedoch so schlechtweg als Juden (δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ) angeredet werden, dieß deutet zugleich darauf hin, daß die Leser des Briefs mit den übrigen Juden noch ein Ganzes bilden, mit ihnen noch im Lebensverkehr, wie im Verkehr des Gottesdienstes, zusammenhängen; und wie es sich der Verfasser des Briefs als möglich denken mußte, daß sein Brief auch in die Hände der Heidenchristen, mit denen die Judenchristen über die Lehre im Streite waren, kommen würde, so konnte er sich vorstellen, daß derselbe auch Manchem der Juden, durch welche die Armen der Judenchristen mißhandelt wurden, mit-

*) Nach Credner a. a. O. S. 596. ist τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς Jak. 2, 7. nicht auf den Christennamen, der unter den palästinensischen Judenchristen wenig oder gar nicht aufgekommen, sondern auf den Namen πτωχοί zu beziehen, mit welchem schon das A. T. die frommen Hebräer bezeichnete. Allein Jakobus redet ja nicht zu Palästinensern, sondern zu denen in der διασπορᾷ, und für die auswärts glaubig gewordenen war der Name χριστιανοί frühzeitig aufgekommen. Ap. Gesch. 11, 26. Die Argumentation des Jakobus aber a. a. O. ist unstreitig nachdrücklicher, wenn unter καλὸν ὄνομα der Christenname, als der Name der Armen, verstanden wird.

getheilt werden würde. In beiden Hinsichten konnte der Verfasser mit um so individuellerer Beziehung das einemal das zur Beilegung der Lehrstreitigkeiten Dienende, das anderemal den Tadel über die Mißhandlungen der Armen zur Sprache bringen; und obgleich weder an die Einen, noch an die Anderen sein Brief unmittelbar adressirt war, konnte er hoffen — zumal wenn er beiden Theilen als hochgeachteter Mann bekannt war, — Gehör zu finden. Als δοῦλος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ aber und als der Jakobus, an welchen dieser Name zunächst denken läßt, an die δώδεκα φυλὰς ἐν τῇ διασπορᾷ von Jerusalem aus schreibend, trägt der Verfasser des Briefs auf die christlichen Verhältnisse über, was in den jüdischen Verhältnissen stattgefunden hatte, die Abhängigkeit der διασπορά in religiösen Angelegenheiten von ihrem gemeinsamen Mittelpunkte Jerusalem, von wo aus die religiösen Machthaber den Juden in der Zerstreuung ihre Anordnungen zukommen liessen *). Wenn sich hierdurch das Bild von der Stellung des Mannes abschließt, der aus dem Mittelpunkte des Urchristenthums, Jerusalem, mit einer Macht, die eben auch in diesem Verhältniß Jerusalems zur διασπορά begründet war, an die Zerstreuten schreibt, so verdient es zugleich alle Beachtung, daß der Ausdruck „Juden in der Zerstreuung" in der Entgegenstellung zu den im Lande der Väter und der Verheißung um das Heiligthum zu Jerusalem versammelten Juden, seine Bedeutung mit der Zerstörung Jerusalems verlor, und daß sich hierauf auch immer mehr das Band zwischen Christen und Juden auflöste; wodurch uns für unsern Brief die Andeutung von der jener Katastrophe noch vorangehenden Zeit dargeboten ist.

Und nun, wenn wir von hier aus auf die ganze Erörterung zurückblicken, wenn wir diese letzteren Data mit den Resultaten der unter Nro. I. u. II. angestellten Untersuchung, und beide unter einander zusammenfassen, wofür müssen wir uns bei sorgfältiger Prüfung vor Allem entscheiden?

*) Vgl. Hug, Einl. in das N. T. 2., §. 156. S. 512 f.

Die Persönlichkeit des Mannes, wie wir unter Nro. II. 1. ihr Bild aus dem Briefe selbst auffaßten; die Lehre desselben, wie wir sie unter Nro. II. 2. erkannten; seine Stellung, die er einnimmt sowohl zu den Christen aus den Juden, an die sein Brief gerichtet ist, als zu den übrigen Juden und zu den Heidenchristen, wie sie sich aus Nro. II. 3. u. Nro. III. ergiebt; die Art und Weise, wie er den Gegensatz der armen Judenchristen gegen die reichen Juden, mit denen sie noch zusammenhängen, und wie er die Lehrstreitigkeiten der Christen aus den Juden mit den der pauliniſchen Lehre vom rechtfertigenden Glauben zugewendeten Heidenchristen bespricht, wie sich in Nro. III. 3. zeigt, — alles dieses trifft, selbst bis in auffallende Einzelheiten hinein, so vollkommen mit der unter Nro. I. uns an die Hand gebotenen Schilderung des Jakobus, des Bruders des Herrn, zusammen; es ist so ganz angemessen demjenigen, was uns die pauliniſchen Briefe (vgl. besonders Gal. 2, 12.) und die Apostelgeschichte, 21, 21—24. vgl. 15, 21., von diesem an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stehenden Jakobus, der so hoch und mehr noch als die meisten Apostel geachtet war, andeuten, daß wir nicht umhin können, den Brief Jak. für das Erzeugniß desjenigen Mannes zu halten, welchem derselbe in der Zuschrift vindicirt ist, des Gal. 2, 9. zugleich mit Petrus und Johannes als eine Säule der Kirche bezeichneten Jakobus, des Bruders des Herrn, unter dessen Leitung die christliche Gemeinde zu Jerusalem stand. Geschrieben aber mag der Brief seyn mit Bezug auf ähnliche Bewegungen in der ersten christlichen Kirche, wie sie Ap.Gesch. 21, 20 f. angedeutet sind, als das Resultat der pauliniſchen Thätigkeit den Riß zwischen Judenthum und Christenthum immer entschiedener machte, und die Christen aus den Juden nicht nur mit den Anhängern des Paulus in stets größere Mißhelligkeiten brachte, sondern sie auch zu ihren im Judenthum zurückgebliebenen Brüdern, von denen sie ohnehin schon von vornherein als die Armen verachtet wurden, und deren Erbitterung gegen das Christenthum immer mehr auch in Anfeindung der Christen selbst übergieng, in eine drückende

und leidenvolle Lage versetzte. Um die ihm befreundeten Judenchristen in der einen und in der anderen Rücksicht über die Schwierigkeit ihres Zustandes innerlich zu erheben, und den richtigen Gesichtspunkt festzustellen, von welchem aus sowohl die nach der einen Beziehung hin streitige Lehre, als das nach der anderen Beziehung kränkende Lebensverhältniß gewürdiget werden müsse, schrieb Jakobus, der Bruder des Herrn, diesen seinen Brief an die christlich gewordenen Juden in der Zerstreuung durchs römische Reich.

Von diesem Jakobus geschrieben, gieng der Brief von Jerusalem aus; und so ist denn auch in dem Briefe selber Einiges, was gerade auf palästinensische Lokalität hindeutet, die Anschauung der Salz- und Bitterquellen 3, 11 f., der schnellen und großen Verwüstungen im Pflanzenreiche durch den Sirokko 1, 11., und des Früh- und Spatregens, wovon die Fruchtbarkeit der Saat abhängt, mit seinem technischen Namen ὑετὸς πρώϊμος καὶ ὄψιμος genannt 5, 7. *).

Was aber die Zeit der Abfassung des Briefs betrifft, so kann derselbe nach den vorausgesetzten Verhältnissen nicht vorher, ehe die tiefer eingreifende Wirksamkeit des Apostels Paulus sich in der Gestaltung der christlichen Zustände bemerkbar machte, und nicht später, als in der nächsten Zeit vor dem Untergange Jerusalems, da der Verfasser des Briefs nicht lange zuvor starb, geschrieben seyn. Wie jene eigenthümliche Lebendigkeit und Frische, jene Kräftigkeit und jener Gedankenreichthum unseren Brief auf ausgezeichnete Weise von den Produkten der sogenannten apostolischen Väter unterscheidet, und ihn zum Seitenstücke apostolischer Erzeugnisse macht: so möchte die nahe Erwartung der Parusie Christi Jak. 5, 7 ff., verbunden mit der energischen prophetischen Anschauung der dieser Thatsache vorangehenden oder mit ihr verknüpften Katastrophe, welche die Weltverhältnisse umgestaltet, Jak. 5, 1 ff., uns die Vermuthung an die Hand geben, der Brief sey selbst nur kurze Zeit vor dem Untergange Jerusalems und des jüdischen Staats,

*) Vgl. Hug, Einl. in das N. T. §. 155. S. 511 f.

vielleicht schon im Hinblick auf das geahnete furchtbare Ereigniß geschrieben, das dem Verfasser als ein Wendepunkt der menschlichen Schicksale erschien.

Wenn die bisherige Untersuchung auf den im apostolischen Zeitalter lebenden Verfasser unseres Briefs führte; wenn hieraus sich auch erklärt, wie der Brief auf musterhafte Weise sich von jenen judenchristlichen Verkehrtheiten frei hält, durch welche andere, nachapostolische, Schriften entstellt sind, wie der Hirte des Hermas, wie selbst auch die in anderer Hinsicht ausgezeichneten Elementinen: so sind jetzt noch einige dieser Ansicht vom Ursprung unseres Briefs entgegenstehende Bedenklichkeiten zu berücksichtigen.

Zwar von der Einwendung werden wir nach der ganzen bisherigen Erörterung zu abstrahiren haben, daß nicht dasjenige bestimmte Persönliche hervortrete, nicht dasjenige bestimmte Verhältniß des Briefstellers zu bestimmten Lesern, mit bestimmter Veranlassung zum Schreiben, woraus mit Sicherheit auf den dem apostolischen Zeitalter angehörigen ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem geschlossen werden könne. Und beachten wir hier zugleich die Natur eines encyclischen Schreibens, dergleichen der Brief Jakobi ist, so begreifen wir, wie mancher individuelle Zug sich verwischen und der Brief die Gestalt einer didaktischen Abhandlung annehmen konnte. Hieraus aber erklärt sich sodann weiter das Bestreben, die Verhältnisse, und die darauf sich beziehende Erörterung zu generalisiren, und die Darstellung aus dem Gebiete der empirischen Wirklichkeit öfters unvermerkt in ein ideelles Gebiet zu erheben.

Bedeutender jedoch ist die andere Bedenklichkeit, ob nicht die Sprache des Briefs Jakobi eine solche Gewandtheit und Eleganz der griechischen Diktion und eine solche Freiheit von Aramaismen zeige, daß man eher auf einen hellenistisch gebildeten Verfasser, als auf einen jüdisch gebildeten Apostel oder Gefährten der Apostel zu schliessen sich veranlaßt sehe? Denn daß der Brief Jakobi ursprünglich griechisch geschrieben, und nicht erst von einem ausserpalästinensischen Hellenisten aus einer aramäischen Urschrift ins Griechische übertragen wurde, wie

von solchen vermuthet wird, welche halbe Ansichten lieben *), liegt am Tage. Verschärft wird sodann jene Bedenklichkeit noch durch die Bemerkung, wie genau die Sprache des Jakobus und die des alexandrinischen Philo sich berühren **). Allein auch die anderen neutestamentlichen Schriften liefern den Beweis dafür, bis zu welcher Leichtigkeit des griechischen Ausdrucks ein geborner Jude, selbst ein palästinensischer Jude, es bringen konnte. Das hellenistische Idiom war überhaupt in Palästina bekannt und unter allen Ständen verbreitet ***); und die dem Verfasser des Briefs Jakobi entschieden zukommende Energie des Geistes konnte ihm von selbst auch die erforderliche Uebung der Sprache geben; wie denn die verhältnißmäßige Gewandtheit und Eleganz der Diktion unseres Briefs ein natürlicher Ausdruck der Einfachheit und Kräftigkeit der meist kürzeren Perioden ist. Was aber die Berührung mit Philo's Sprache betrifft, so war ja auch schon im apostolischen Zeitalter in Palästina mannigfache Bekanntschaft und mannigfacher Zusammenhang mit Alexandrien und alexandrinischer Lehr- und Sprachweise †).

Die Annäherung an die alexandrinische Denkweise, die, wie gesagt, auch in Palästina schon in der ersten christlichen Zeit stattfand, möchte auch die weitere, bedenkliche, Erscheinung des Briefs Jakobi erklärlich machen, daß in demselben eine so unverkennbare und mehrfache Beziehung auf die Apokryphen des A. T., namentlich das Buch der Weisheit und das Buch Sirach, statt hat. Vgl. 1, 5. Sir. 20, 15.; 1, 10. Sir. 2, 9.; 1, 13. Sir. 15, 11.; 5, 1. Weish. 5, 8.; 5, 6. Weish. 2, 20. Sir. 31, 22. Jedoch ist zuzugestehen, daß

*) Schott, Isagoge in N. T. §. 90. S. 383 f.

**) Dieß ist in durchgeführter Vergleichung dargethan von Schneckenburger in seiner Annotatio ad Ep. Jacobi.

***) S. Hug, Einl. in das N. T. 2, §. 10. S. 30 ff. Credner a. a. O. §. 75 ff. S. 182 ff.

†) Vgl. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2, 280 ff. Dähne, Gesch. Darstell. der alex. jüd. Rel. 2, S. 237 ff.

hierin mehr der Brief eines römischen Clemens, als die übrigen neutestamentlichen Briefe, dem Brief Jakobi analog ist.

Es kommt ferner in Betracht, daß sich zwischen manchen Aussprüchen paulinischer Briefe und denen des Briefs Jakobi Parallelen ziehen lassen; und auffallend ist die dem Brief Jakobi mit dem Hebräerbriefe gemeinsame Berufung auf das Beispiel der Rahab. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31. Könnten nun zwar das Letztere beide Verfasser gemeinsam aus der mündlichen Ueberlieferung paulinischer Lehre genommen haben: so fragt sich, ob nicht wenigstens die Parallelen paulinischer Briefe Bekanntschaft mit diesen auf Seiten des Jakobus vorauszusetzen scheinen. Allein rechnet man ab, was unpassender Weise als Parallele bezeichnet worden ist, so bleiben nur noch die Vergleichungen aus dem Römerbriefe als haltbarere Parallelen übrig. Vgl. 1, 2 f. Röm. 5, 3 f.; 1, 18. Röm. 8, 23.; 1, 21. Röm. 13, 12.; 1, 22. Röm. 2, 13.; 4, 1. Röm. 7, 23; 4, 4. Röm. 8, 7.; 4, 12. Röm. 2, 1. 14, 4. Gerade dieser paulinische Brief aber, der Brief an die Römer, hat sich, wie aus seinem Inhalte, und weil Rom der Ort des Zusammenflusses von Menschen aus allen Gegenden der Welt war, und von wo man nach allen Gegenden der Welt zog, leicht begreiflich ist, unstreitig schon von den frühesten Zeiten an überall, wohin Kunde von Rom kam, bekannt gemacht. Kein apostolischer Brief wurde daher auch von jeher so vielfach gebraucht, als der Römerbrief; und warum sollten wir nicht auch zu Jerusalem, warum nicht auch bei dem Verfasser des Briefs Jakobi Bekanntschaft mit diesem Briefe und Gebrauch desselben annehmen dürfen?

Bemerkenswerth ist sodann Folgendes. Im Briefe Jakobi finden sich die entschiedensten Beziehungen auf eigene Aussprüche Jesu; aber immer sind es solche Aussprüche, für welche wir die Belege gerade in unserem Matthäus haben, so zwar, daß zu ihrer Vervollständigung zugleich das Evangelium des Lukas dient *). Ganz dieselbe Erscheinung zeigen die Clementinen.

*) Vgl. 1, 5. Matth. 7, 7. 21, 22.; 1, 22. Matth. 7, 21 ff.; 2, 8.

Dieſe aber lehnen ſich an an das ſogenannte Hebräerevangelium in ſeiner früheren Geſtalt, das auf derſelben Grundlage ruhte, wie unſer Evangelium Matthäi, aber zugleich auch wieder das Evangelium Lucä berührte. Dieſes Evangelium iſt überdieß für eine merkwürdige Uebereinſtimmung der Form eines Ausſpruchs Chriſti bei Jakobus und in den Clementinen zu vergleichen. Jak. 5, 12. iſt die Aufforderung Jeſu zur einfachen Bejahung und Verneinung mit den Worten gegeben: ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Clem. Hom. 3, 55. 19, 2. heißt es: ἔσω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ. τὸ γὰρ (δὲ) περισσὸν τούτων ἐκ τῦ πονηρῦ ἐστιν. Das Letztere zuſammenſtimmend mit Matth. 5, 37.; das Erſtere mit Jak. 5, 12., während Jakobus in den Worten ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε den Sinn des Ausſpruchs Jeſu frei in einer anderen Wendung wieder giebt. Eine ähnliche Erſcheinung bietet ſich 2. Petr. 1, 17. dar, vgl. mit Matthäus und den Clementinen. 2. Petr. 1, 17. wird die Stimme vom Himmel angeführt mit den Worten: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα. Matth. 17, 5. heißt es: ἐν ᾧ εὐδόκησα, aber Clem. Hom. 3, 55. ſteht, wie 2. Petr., εἰς ὃν εὐδόκησα. Würde nun aus anderen Gründen der ſpätere Urſprung des Briefs Jakobi ſich beweiſen laſſen, ſo könnte aus jener Erſcheinung auf den Gebrauch des judenchriſtlichen Evangeliums bei dem Verfaſſer des Briefs Jakobi geſchloſſen werden, und es wäre dieß ein weiteres Datum für das nachapoſtoliſche Verhältniß, aus welchem heraus der Brief Jakobi verfaßt worden. Allein wenn alles Uebrige vielmehr für den Urſprung unſeres Briefs im apoſtoliſchen Zeitalter ſpricht, ſo erklärt ſich die zuvor namhaft gemachte Erſcheinung aus der Stellung des Jakobus, des Bruders des Herrn, in der judenchriſtlichen Gemeinſchaft, innerhalb welcher der Ausſpruch

---

Matth. 22, 36 ff.; 2, 13. Matth. 23, 34 ff.; 3, 12. Matth. 7, 16.; 3, 18. Matth. 5, 9.; 4, 4. Matth. 6, 24. 12, 39.; 4, 13 ff. Luc. 12, 16 ff.; 5, 2. Matth. 6, 19 f.; 3, 7. Matth. 24.; 5, 12. Matth. 5, 34 ff.

Christi mündlich sich gerade in derjenigen Form erhalten haben konnte, in welcher er sodann auch schriftlich im Hebräerevangelium aufgezeichnet wurde.

Endlich könnte auch die Stelle Jak. 5, 14. Bedenken erregen. Denn es scheint hier das Amt der Presbyter in einer so entschiedenen Abgränzung des Verhältnisses zu den Gemeindemitgliedern zu stehen; und die Funktion der dieses Amt Versehenden scheint einen so bestimmten seelsorgerischen Charakter, und eine selbst mit gottesdienstlichen Formen zusammenhängende Eigenthümlichkeit zu haben, daß man sich versucht fühlen möchte, diese Vorschrift des Briefs Jakobi aus einem späteren Zeitalter, als das apostolische ist, abzuleiten. Allein wenn sich denn doch die kirchliche Einrichtung im Christenthum ursprünglich an die jüdische anschloß, und wenn das Verhältniß der geistlichen Vorsteher zu den Gemeindemitgliedern auf dem Gebiete des Judenthums schon einen bestimmt ausgebildeten hierarchischen Charakter hatte: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch schon im apostolischen Zeitalter ein Verhältniß der Presbyter zu der Gemeinde begann, mit Bezug auf welches eine derartige Vorschrift gegeben werden konnte, wie Jak. 5, 14.

Sofern übrigens aus einer Stelle argumentirt wird, die dem letzten Abschnitt des Briefs Jakobi, 5, 12—20., entnommen ist, so wird vorausgesetzt, daß auch dieser Abschnitt ächt sey. So mag denn hier die Erörterung der Integrität unsers Briefs eingeschaltet werden. Die Ursprünglichkeit dieses letzten Abschnitts ist von Rauch bestritten, und derselbe einem anderen, späteren, Verfasser zugeschrieben worden *).

Es ist gegen diesen Abschnitt Anstand erhoben worden, weil die Aussprüche desselben eines genaueren Zusammenhangs ermangeln, theils unter sich, theils mit dem Nächstvorher-

*) S. Rauch's Abhandl. in Winer's und Engelhard's neuem krit. Journale der theolog. Literatur, Jahrg. 1827. Bd. 6, Stk. 3. Dagegen Schneckenburger's Abhandl. in der Tüb. Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 47 ff.

gehenden. Dieß erklärt ſich aber einfach daraus, daß am Schluſſe eines Briefs überhaupt der genauere Gedankenzuſammenhang ſich aufzulöſen pflegt, und daß noch vermiſchte Ermahnungen folgen, wie ſie ſich dem Verfaſſer als angemeſſen darbieten. Sagt man ferner, der letzte Abſchnitt des Briefs biete mehr Anklänge an andere neuteſtamentliche Schriften dar, als der übrige Brief, und ſcheine daher auf eine Benützung neuteſtamentlicher Schriften, eben damit aber auch auf einen anderen Verfaſſer hinzuweiſen: ſo iſt von ſelber klar die Falſchheit der Prämiſſe ſowohl, als der Conſequenz. Beruft man ſich namentlich auf einzelne Worte, welche der letzte Abſchnitt des Briefs Jakobi vorzugsweiſe mit anderen neuteſtamentlichen Schriften gemein habe: ſo iſt zu erwidern, daß ſich dieſelbe Uebereinſtimmung auch im übrigen Briefe zeige, wie beſonders in ſolchen charakteriſtiſchen Worten, dergleichen ἀλήθεια, ἁμαρτία, θάνατος, δικαιοῦσθαι, πίστις, ἔργα, πειρασμός, ὑπομονή, τέλειος u. ſ. w. Aber, ſagt man weiter, Jak. 5, 14. werden regelmäßig organiſirte chriſtliche Gemeinden vorausgeſetzt, während doch nach 2, 2. die Chriſten noch mit der jüdiſchen Synagoge zuſammenhiengen, und nach 3, 1. das Amt der Lehrer noch nicht gehörig geordnet geweſen ſey. Allein das eben bedürfte des Beweiſes, daß ſo 3, 1. richtig aufgefaßt werde, und daß nicht bei Judenchriſten der früheren Zeit beides zugleich habe beſtehen können, der Zuſammenhang mit der Synagoge, als noch fortdauernd, und die Vereinigung in einen beſonderen chriſtlichen Gemeindeverband. — Es wird endlich eingewendet, die ganze Darſtellungs- und Ausdrucksweiſe dieſes letzten Abſchnitts ſtimme nicht mit der Form der übrigen Theile des Briefs zuſammen. Es ſey nicht der gleiche Schwung, wie zuvor; allein theils hebt ſich auch in dieſem letzten Abſchnitt der Ton durch lebhaftere Wendungen, theils iſt auch hier unverkennbar die Energie der Gedanken, theils finden ſich ja auch früher ſchon Stellen, die zwar in würdigem, aber doch ganz ruhigem und einfachem Tone ſich halten. Es habe der letzte Abſchnitt manche ihm eigenthümliche Worte und Redeformen; allein der Brief zeigt

ja überhaupt eine solche Gewandtheit der Sprache, daß eben deßwegen um so weniger eine Rückkehr zu schon gebrauchten Worten und Wendungen zu erwarten ist; und wenn namentlich in der imperativischen Form ἤτω, v. 12., sonst ἔστω, ein Wechsel der grammatischen Form sich kund giebt, so ist dasselbe bei Paulus der Fall 1. Kor. 16, 22. vgl. 2. Kor. 12, 16. Beweisen die sämmtlichen Gründe nichts, um den letzten Abschnitt vom übrigen Briefe trennen zu können, so spricht dagegen für die Zusammengehörigkeit desselben mit dem ganzen Briefe dieses. Es herrscht auch hier der gleiche sittliche Ernst, der den ganzen Brief durchdringt. Die Einschärfung des Gebots, überhaupt nicht zu schwören, v. 12., entspricht der Strenge des Charakters, die sich im übrigen Briefe kundthut. Die Erinnerung in Bezug auf die Kraft des Gebets, und die daraus abgeleitete Forderung, v. 13—18., ist im Geiste desjenigen, der sogleich von Anfang seines Briefs von der grossen Kraft des Gebets ausgeht. Endlich die zuletzt ausgesprochene Aufforderung, v. 19. 20., Alles zu thun, um den irrenden Bruder von dem Irrthum und der Sünde auf die Bahn des Guten zurückzuführen, ist dessen vollkommen würdig, der durch seinen ganzen Brief hindurch an die Nothwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes der Liebe gemahnt hatte.

Die bisher vorgetragene Ansicht über den Ursprung des Briefs Jakobi muß sich zuletzt noch in Bezug auf zwei Punkte rechtfertigen.

Der erste ist dieser, wie eine Schrift, die wirklich von Jakobus, dem Bruder des Herrn, ausgegangen, habe unter die Antilegomena kommen können? Diese Frage jedoch wird sich nach der unter Nro. I. angestellten Untersuchung von selber dahin beantworten. War man in derjenigen Zeit, in welcher die Sammlung des neutestamentlichen Kanons begann, damit bekannt, daß dieser Jakobus nicht selber Apostel gewesen, und war die Rücksicht auf das Apostolat leitend bei der Bestimmung, welche Schriften in den Kanon aufzunehmen seyen: so mußte dem Brief Jakobi die Aufnahme verweigert werden. War man aber über die Person des Jakobus zweifel-

haft; erschien er zwar nach der einen Tradition als Apostel, nach der anderen aber nicht: so mußte auch die Aufnahme seines Briefs dem Anstande unterliegen; und bei zweifelhafter Ueberlieferung über den Verfasser mochte nun auch der Widerstreit seiner Rechtfertigungslehre mit der pauliniſchen nicht ohne Einfluß auf das Urtheil über den Brief seyn. Daher kam er ganz von selber unter die Antilegomena.

Der andere Punkt ist dieser. Wenn der Brief Jakobi von einem der angesehensten und geltendsten Männer der ersten Kirche geschrieben ist, und aus dem Mittelpunkte der Christenheit, von einem Manne, der eine bedeutende, und wie die pauliniſchen Briefe zeigen, sehr betriebsame Partei hatte, die ihre Wirksamkeit auf die ganze christliche Kirche zu verbreiten suchte; und wenn der Brief, als encycliſcher, schon von Anfang einer Mehrheit von Gemeinden mitgetheilt wurde: so mußte er auch von den Anhängern des Jakobus zur allgemeinen Kunde gebracht werden in einer Zeit, in welcher die Frage wegen der Rechtfertigung durch den Glauben oder durch die Werke die Hauptstreitfrage war. Gleichviel, wann im apostoliſchen Zeitalter der Brief geschrieben wurde. Immerhin mußte er so auf den Streit einwirken, daß schon die früheſten Denkmale nach dem apostoliſchen Zeitalter das Andenken dieses Briefs bewahrt haben müſſen. Aber so finden wir es auch in der That. Der römiſche Clemens, der in seinem Briefe an die Corinthiſche Gemeinde Unordnungen und Störungen, die in derſelben stattfanden, begegnen will, spricht sich über Glauben, Werke und Rechtfertigung so aus, daß er die Lehre des Paulus und die des Jakobus, freilich nur auf äuſſerliche Weiſe, zu verknüpfen suchte *). Unverkennbar ist der Gebrauch, den er vom Brief Jakobi macht, obgleich er seinen Verfasser, wie er in ähnlichem Fall auch sonst thut, nicht beſonders namhaft macht.

Mit offenbarer Bezuguahme auf den Brief Jakobi spricht sich Clemens 1. Kor. 10. über Abraham, und seinen Glauben

*) Vgl. auch Hug a. a. O. §. 161. S. 527.

und seine Thätigkeit aus. Er bezeichnet ihn, wie Jakobus, als den Freund Gottes (welcher Name sich Cap. 17. wiederholt, ἐμαρτυρήθη μεγάλως Ἀβραὰμ, καὶ φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ), er führt den Abraham als Beispiel dafür an; wie der Glaube im Gehorsam sich bethätige. und hierdurch zu Gottes Wohlgefallen erhebe. Es heißt Cap. 10. Ἀβραὰμ, ὁ φίλος *) προσαγορευθεὶς, πιστὸς εὑρέθη, ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ· ὅτος δὶ ὑπακοῆς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ... ὅπως... κληρονομήσῃ τὰς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ. — Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ, καὶ δι ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ. Cap. 12. Διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη. Vgl. Jak. 2, 23. 25. (v. 14. σώζειν.) An das über den Glauben und die mit ihm zusammenhängende Thätigkeit Gesagte schließt sich bei Clemens 1. Cor. 13. die Abmahnung von einem herrischen und leidenschaftlichen Benehmen, und zwar (vgl. Cap. 14.) namentlich mit Bezug auf die ausgebrochenen Streitigkeiten; hinsichtlich welcher Cap. 46. so, daß man unwillkührlich an den Anfang des 4. Cap. Jak., wie zuvor an das 3. Cap. erinnert wird, gesagt ist: ἵνατὶ ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν; ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα χριστὸν, καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς... Wenn hier die Parallele zwischen dem Clententinischen Briefe und dem Brief Jakobi zu verkennen unmöglich ist, so ist eben so auch in mancher Hinsicht Aehnlichkeit der kirchlichen Verhältnisse anzuerkennen, deren Anschauung dem Clemens, wie dem Verfasser des Briefs Jakobi, vorschwebte, nur daß der letztere Alles allgemeiner, und in einem umfassenderen Bilde aufgefaßt hat, jener in beschränkterer Beziehung, nach seinem individuellen Zwecke. Aber da Clemens noch selbst der Schüler der Apostel war, so lag seine Zeit nicht so ferne, daß sich nicht in ihr noch Zustände reflektiren konnten, wie sie im apo-

*) Auch Clem. Hom. 18, 13. findet sich der Ausdruck Ἀβραὰμ ὁ φίλος schlechtweg.

ſtoliſchen Zeitalter vorangegangen waren. Darum konnte auch der römiſche Clemens allen Grund haben zu ſeiner Ermahnung, Cap. 38., ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ, μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, vgl. Jak. 3, 13., und, indem er Cap. 32. daran erinnert, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, Cap. 33 ff. zugleich auch alles Ernſtes zu ermahnen, τί οὖν ποιήσωμεν; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας, καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γενηθῆναι· ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν..... Ἴδωμεν ὅτι τὸ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι· καὶ αὐτὸς ὢν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν, ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ· ἐξ ὅλης ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.... πῶς δὲ ἔσαι τοῦτο (τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν); ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ διάνοια ἡμῶν πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελήσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιὰς, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ φιλοκενίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες, στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν..., αὕτη ἡ ὁδὸς, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν...

B. Die der bisher erörterten Anſicht entgegenſtehende Anſicht vom Urſprunge des Briefs Jakobi.

Die Anſicht ſelbſt, vorgetragen von Neander und Schneckenburger, iſt dieſe *). Der im Briefe Jakobi bekämpfte Irrthum hinſichtlich des Glaubens ſey ein mit andern verwandten Irrthümern zuſammenhängender, welche alle von derſelben Wurzel Einer falſchen Grundrichtung ausgehen, und dieſe

*) Vgl. Neander, Geſch. der apoſt. Kirche, 2, S. 431 ff. Schneckenburger, Annotat. ad Ep. Jac. und Beiträge zur Einl. in das N. T. S. 196 ff.

Grundrichtung sey eine ganz andere, als diejenige, aus welcher eine, ob richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich pauliniſchen Lehrbegriffs ſich herausbilden konnte. Es ſey die Richtung des jüdiſchen, das in der Geſinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein ſtatt des Weſens in der Religion ergreifenden Geiſtes, — dieſelbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrſamkeit an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit ſetzte, welche ſich der todten Geſetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Geſetzes ſich angelegen ſeyn zu laſſen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienſt ſetzte, und die in Werken der Liebe ſich thätig erweiſende Gottesverehrung darüber vernachläſſigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, ſtatt ſie durch Werke zu erweiſen, — und dieſelbe Richtung des von dem Geiſte und dem Leben der Religion entfremdeten jüdiſchen Geiſtes, ſey es nun auch, welche wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, ſo auch auf das opus operatum eines nicht in das Weſen der Geſinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und an den Meſſias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen ſolchen Glauben der Jude von dem ſündigen Geſchlechte der Heiden hinlänglich unterſchieden, und ſchon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens im Widerſpruch ſtehe. So ſey hier, hinſichtlich des Glaubens, wie im ganzen Brief Jakobi die irrthümliche Richtung berückſichtigt, welche zu den gewöhnlich vorherrſchenden bei der großen Maſſe der Juden gehörte, und welche auch zu den Chriſten übergegangen ſey, bei denen das Evangellum nicht die ganze Geiſtesrichtung umgebildet, ſondern nur der jüdiſche Geiſt mit dem Glauben an Jeſus als den Meſſias ſich verbunden habe.

Dieß vorausgeſetzt, ſo wird nach dieſer Anſicht der Urſprung des Briefs Jakobi in die früheſte Zeit des Chriſtenthums verlegt, in die Zeit, welche der ſelbſtſtändigen Ausbildung der heidenchriſtlichen Gemeinden vorangieng, ehe noch

das Verhältniß der Heiden und der Juden zu einander in den christlichen Gemeinden zur Sprache gekommen war, die Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien und angränzenden Gegenden.

Es bestanden diese Gemeinden größtentheils aus Armen, wenn auch einzelne Reiche unter denselben waren, und sie wurden von den reichen und angesehenen Juden auf mannichfache Weise bedrückt. Der Zustand dieser Gemeinden sei von der Art gewesen, daß bei Vielen das Christenthum nur in der Anerkenntniß Jesu als Messias, und der einzelnen sittlichen Gebote desselben, welche sie als die Vervollkommnung des Gesetzes betrachtet haben, bestanden habe. Nach wie vor verkannten sie das Wesen der Religion; die Herrschaft fleischlichen Sinnes, weltlicher Lüste, Streit und Verkezerungssucht dauerten fort. Demnach könnte man nun entweder annehmen, daß das Christenthum hier noch neu gewesen und das Leben noch nicht durchdrungen hatte, wie unter den Juden von Anfang Viele waren, welche, fortgerissen von dem Eindrucke, den die großen Wirkungen der Apostel auf sie machten, angezogen von der Hoffnung, daß Jesus bald wieder kommen und sein Reich auf Erden stiften werde, dessen Glückseligkeit sie sich auf ihre Weise ausmahlten, zum Christenthum sich bekannten, ohne daß eine wesentliche Veränderung mit ihnen vorgieng, — oder man müßte annehmen, daß an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden, welche früherhin in besserem Zustande des christlichen Lebens sich befunden, zu denken sei.

Prüfen wir diese so vorgetragene Ansicht in Betreff dessen, wie der hierauf bezügliche Inhalt des Briefs Jakobi aufzufassen sei, so fragt sich vor Allem:

1) wie es sich verhalte mit der Prämisse, der im Brief Jakobi bekämpfte jüdisch-abstrakte Begriffsglaube sei das Erzeugniß der einen und selbigen Richtung des jüdischen Geistes, aus welchem auch die übrigen Irrthümer und praktischen Verkehrtheiten hervorgegangen, die durch den ganzen Brief hindurch auf Seiten derjenigen vorausgesetzt werden, welche der Verfasser bekämpfe. Aber wo sind denn diese Aussprüche im

Brief Jakobi, woraus eine solche Voraussetzung der jüdischen und nun auch ins Christenthum übergegangenen Verkehrtheit, gegen welche der Verfasser des Briefs sich gerichtet hätte, ich will nicht sagen mit Nothwendigkeit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit abzuleiten wäre? Wo ist die aus dem jüdischen, die todte Form und den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geiste hervorgegangene hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt, welche an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit gesetzt wurde? Doch wohl nicht da, 3, 1., wo davor gewarnt ist, daß nicht Jeder meinen soll, er müsse sich zum Lehrer Anderer aufwerfen? Hier wird ja ganz sichtbar, nach dem ganzen Zusammenhange, der unter den Christen hervorgebrochene Gegensatz vorausgesetzt, welcher im Leben und in der Lehre sich kund gab, und vermöge dessen der eine Theil es sich herausnahm, den andern zu meistern und zu belehren. Hier ist durchaus keine Rede von jenem ehrsüchtigen sich Hinandrängen zum Lehramte, wie es unter den Juden gewöhnlich war, sondern in Bezug auf die das Leben und die Lehre betreffenden Streitigkeiten ist davor gewarnt, daß man sich nicht mit wechselseitiger Erbitterung und mit feindseliger neidischer Streitsucht befehden solle; das sey nicht die von Gott kommende himmlische Weisheit, sondern die irdische, fleischliche, teufliſche, 3, 13—18. vgl. 4, 11 f. Die Weisheit, welche der Verfasser des Briefs Jakobi fordert, wird also nicht der todten Schriftgelehrsamkeit entgegengesetzt, sondern der in der Anfeindung und Meisterung von einander sich kund gebenden Leidenschaftlichkeit. Es ist die das Leben des ächten Christen durchdringende praktische Weisheit, welche Jakobus auch hier fordert, wie er sie sogleich von Anfang seines Briefs, 1, 5., und zwar dort in Bezug auf die von den Christen zu bestehenden Prüfungen als nothwendig bezeichnet hatte.

Aber ist es vielleicht begründeter, daß in dem Brief Jakobi eine solche hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt wird, welche sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen sеyn zu lassen, welche die

Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst setzte, und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen? Wie jedoch? Wenn z. B. Johannes in seinem 1. Briefe 3, 18 sagt: Lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit: konnte er dieses nicht sagen, ohne jüdisch-hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorauszusetzen, die er zu bekämpfen hatte? Oder wird nicht auch in Bezug auf Heidenchristen, die zwar zum Evangelium Jesu Christi mit dem Munde sich bekennen, aber dasselbe durch die That verläugnen, ganz auf dieselbe Weise zu reden seyn? Aber wird nicht auf Seiten derer, zu welchen Jakobus spricht, doch eine blos im äußerlichen Ceremoniendienst gesuchte Gottesverehrung vorausgesetzt? Im ganzen Brief Jakobi findet sich nur eine einzige Stelle, die möglicher Weise so gedeutet werden kann, 1, 26 f., auf die aber eben deßwegen, weil sie die einzige ist, kein besonderes Gewicht zu legen ist, wenn sie nicht nothwendig in der bezeichneten Weise gedeutet werden muß, sondern sich auch anders auffassen läßt. Sie läßt sich aber nicht nur anders auffassen, sondern die andere Auffassung ist auch die natürlichere. Es ist zuvor davon die Rede, daß Gott durch das Wort der Wahrheit die zum Christenthum Berufenen wiedergebährend diese in ein neues Verhältniß zu sich versetze. 1, 18. Hieraus wird die sittliche Nothwendigkeit gefolgert, dieses Wort als ein lebendiges Willensprinzip in sich aufzunehmen, 1, 18—25. Und nun wird 1, 26. fortgefahren: Wenn sich Jemand dünke Gott zu dienen, da er doch seine Zunge nicht beherrsche, so sey sein Gottesdienst eitel. Der reine Gottesdienst bestehe in thätiger Liebeserweisung und in Selbstbeherrschung. V. 27. Ist hier in dem μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, V. 26., nicht offenbar schon auf jene erbitterten Streitigkeiten hingewiesen, vor welchen in Cap. 3. weitläufig gewarnt ist, und welche der Verfasser des Briefs gewiß auch schon 1, 19. 20. im Sinne hat? Muß also die Antithese des Jakobus nicht auf etwas Anderes, als auf todte jüdische Schriftgelehrsamkeit

bezogen werden? In diesem Zusammenhange konnte der Verfasser unsers Briefs eben so wohl mit Bezug auf Heidenchristen, als auf Judenchristen sagen: als Christen seyd ihr in ein neues Verhältniß zu Gott eingetreten; so ergeht nun auch an euch die Forderung lebendig-thätiger Angemessenheit an den göttlichen Willen. Wer nun Gott zu dienen wähnt, und dabei doch lieblos gegen seinen Nächsten ist, und in Bezug auf sich selbst unbekümmert wegen der Verunreinigung durch die Welt, der befindet sich in einem großen Widerspruche, und täuscht sich selber. Hierbei wird nichts weiter vorausgesetzt, als daß die Gewarnten sich für Gottesverehrer halten, ohne daß ihrem Bekenntniß das Leben gehörig entspricht; dergleichen Menschen finden sich aber unter den Christen überhaupt, auch ohne die jüdisch-todte und hochmüthige Schriftgelehrsamkeit.

So wären also allein nur jene Aussprüche des Jakobus noch übrig, worin er sich auf das Gesetz, mit diesem Worte, bezieht; und es müßte demnach wenigstens hier auf Seiten derjenigen, gegen welche Jakobus spricht, eine hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt werden, die sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen. Jene Aussprüche sind 1, 25. 2, 8—12. 4, 11 f. Allein was die zwei ersten Stellen betrifft, so ist es höchst auffallend, daß in denselben der νόμος gerade durch den Ausdruck νόμος τῆς ἐλευθερίας bezeichnet ist, d. h. wie schon früher hieran erinnert wurde, durch einen Ausdruck, der sogleich unwillkührlich an eine charakteristische Lehr- und Ausdrucksweise des Apostels Paulus gemahnt, und sich vielmehr wie eine Beziehung hierauf darstellt. Und hätte Jakobus den paulinischen Begriff und Ausdruck der ἐλευθερία und des νόμος τῆς ἐλευθερίας vor Paulus gehabt, sollte man dann nicht zugleich auch erwarten, daß die Lehre vom πνεῦμα, ohne welche die Lehre von der ἐλευθερία etwas Unbegreifliches ist, öfter und bestimmter, als in jener Einen, ohnehin an sich selber dunkeln Stelle, 4, 5., vorgetragen worden wäre? Noch mehr, der Begriff der ἐλευθερία setzt auf Seiten desjenigen, in dessen Gedankensystem er wesentlich gehört, nothwendig

voraus, daß ihm das Evangelium in seinem Verhältniß zum νόμος nicht blos nach seiner Einheit, als geläuterter und verklärter νόμος, sondern auch nach seinem Gegensatze, wornach der pädagogische νόμος aufgehoben ist, sich darstelle. Von der letztern Anerkenntniß aber findet sich im Briefe Jakobi keine Spur.

Ueberhaupt aber wird in 1, 25. 2, 8—12., und eben so auch in 4, 11 ff. in Bezug auf diejenigen, denen die Ermahnung des Jakobus gilt, nur ein Bewußtseyn der Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes, als des Willens des göttlichen Gesetzgebers und Richters, vorausgesetzt; und wenn nun hiernach auch die Warnung und die Mahnung des Verfassers unsers Briefs sich bestimmt, so tritt das, was Jakobus sagt, auf gleiche Linie mit demjenigen, was auch ein Paulus und Johannes in ihren Briefen sagen konnten. Was dabei im Besonderen an den νόμος als den im alten Bunde geoffenbarten erinnert, das läßt sich füglich aus der Eigenthümlichkeit des Briefstellers erklären, welchem das Evangelium eben nur als der verklärte νόμος erschien.

So muß endlich auch die von Jakobus 1, 13. ff. gerügte Entschuldigung des Sündigens mit der göttlichen Nothwendigkeit nicht eben mit einem starren jüdisch-abstrakten Begriffsglauben zusammenhängen; dieser ließ ohnehin ein lebendiges Bewußtseyn der Sünde in individueller Anwendung auf die eigene Person nicht recht aufkommen; sondern jene Entschuldigung läßt sich gar wohl auf diejenigen beziehen, welche sich nur als die Werkzeuge der göttlichen Thätigkeit betrachten, in deren Bewußtseyn also der abstrakte Gegensatz zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist, und die im Uebrigen, freilich mit Verkennung des wahren Wesens der Erlösung, sich auf die göttliche Gnade verlassen, mögen sie leben, wie sie wollen.

Nach allem diesem kann ich in dem bisher der Beurtheilung Unterstellten nicht nur keine Berechtigung zu der Behauptung finden, daß der Brief Jakobi auf die Verkehrtheit des todten jüdischen Geistes, den die Judenchristen mit ins Christenthum hinübergenommen, sich beziehe; sondern für mich stellt

Brief Jakobi, woraus eine solche Voraussetzung der jüdischen und nun auch ins Christenthum übergegangenen Verkehrtheit, gegen welche der Verfasser des Briefs sich gerichtet hätte, ich will nicht sagen mit Nothwendigkeit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit abzuleiten wäre? Wo ist die aus dem jüdischen, die todte Form und den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geiste hervorgegangene hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt, welche an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit gesetzt wurde? Doch wohl nicht da, 3, 1., wo davor gewarnt ist, daß nicht Jeder meinen soll, er müsse sich zum Lehrer Anderer aufwerfen? Hier wird ja ganz sichtbar, nach dem ganzen Zusammenhange, der unter den Christen hervorgebrochene Gegensatz vorausgesetzt, welcher im Leben und in der Lehre sich kund gab, und vermöge dessen der eine Theil es sich herausnahm, den andern zu meistern und zu belehren. Hier ist durchaus keine Rede von jenem ehrsüchtigen sich Hinandrängen zum Lehramte, wie es unter den Juden gewöhnlich war, sondern in Bezug auf die das Leben und die Lehre betreffenden Streitigkeiten ist davor gewarnt, daß man sich nicht mit wechselseitiger Erbitterung und mit feindseliger neidischer Streitsucht befehden solle; das sey nicht die von Gott kommende himmlische Weisheit, sondern die irdische, fleischliche, teufliſche, 3, 13—18. vgl. 4, 11 f. Die Weisheit, welche der Verfasser des Briefs Jakobi fordert, wird also nicht der todten Schriftgelehrsamkeit entgegengesetzt, sondern der in der Anfeindung und Meisterung von einander sich kund gebenden Leidenschaftlichkeit. Es ist die das Leben des ächten Christen durchdringende praktische Weisheit, welche Jakobus auch hier fordert, wie er sie sogleich von Anfang seines Briefs, 1, 5., und zwar dort in Bezug auf die von den Christen zu bestehenden Prüfungen als nothwendig bezeichnet hatte.

Aber ist es vielleicht begründeter, daß in dem Brief Jakobi eine solche hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt wird, welche sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die

Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst setzte, und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen? Wie jedoch? Wenn z. B. Johannes in seinem 1. Briefe 3, 18 sagt: Lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit: konnte er dieses nicht sagen, ohne jüdisch-hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorauszusetzen, die er zu bekämpfen hatte? Oder wird nicht auch in Bezug auf Heidenchristen, die zwar zum Evangelium Jesu Christi mit dem Munde sich bekennen, aber dasselbe durch die That verläugnen, ganz auf dieselbe Weise zu reden seyn? Aber wird nicht auf Seiten derer, zu welchen Jakobus spricht, doch eine blos im äußerlichen Ceremoniendienst gesuchte Gottesverehrung vorausgesetzt? Im ganzen Brief Jakobi findet sich nur eine einzige Stelle, die möglicher Weise so gedeutet werden kann, 1, 26 f., auf die aber eben deßwegen, weil sie die einzige ist, kein besonderes Gewicht zu legen ist, wenn sie nicht nothwendig in der bezeichneten Weise gedeutet werden muß, sondern sich auch anders auffassen läßt. Sie läßt sich aber nicht nur anders auffassen, sondern die andere Auffassung ist auch die natürlichere. Es ist zuvor davon die Rede, daß Gott durch das Wort der Wahrheit die zum Christenthum Berufenen wiedergebährend diese in ein neues Verhältniß zu sich versetze. 1, 18. Hieraus wird die sittliche Nothwendigkeit gefolgert, dieses Wort als ein lebendiges Willensprinzip in sich aufzunehmen, 1, 18—25. Und nun wird 1, 26. fortgefahren: Wenn sich Jemand dünke Gott zu dienen, da er doch seine Zunge nicht beherrsche, so sey sein Gottesdienst eitel. Der reine Gottesdienst bestehe in thätiger Liebeserweisung und in Selbstbeherrschung. V. 27. Ist hier in dem μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, V. 26., nicht offenbar schon auf jene erbitterten Streitigkeiten hingewiesen, vor welchen in Cap. 3. weitläufig gewarnt ist, und welche der Verfasser des Briefs gewiß auch schon 1, 19. 20. im Sinne hat? Muß also die Antithese des Jakobus nicht auf etwas Anderes, als auf todte jüdische Schriftgelehrsamkeit

bezogen werden? In diesem Zusammenhange konnte der Verfasser unsers Briefs eben so wohl mit Bezug auf Heidenchristen, als auf Judenchristen sagen: als Christen seyd ihr in ein neues Verhältniß zu Gott eingetreten; so ergeht nun auch an euch die Forderung lebendig-thätiger Angemessenheit an den göttlichen Willen. Wer nun Gott zu dienen wähnt, und dabei doch lieblos gegen seinen Nächsten ist, und in Bezug auf sich selbst unbekümmert wegen der Verunreinigung durch die Welt, der befindet sich in einem großen Widerspruche, und täuscht sich selber. Hierbei wird nichts weiter vorausgesetzt, als daß die Gewarnten sich für Gottesverehrer halten, ohne daß ihrem Bekenntniß das Leben gehörig entspricht; dergleichen Menschen finden sich aber unter den Christen überhaupt, auch ohne die jüdisch-todte und hochmüthige Schriftgelehrsamkeit.

So wären also allein nur jene Aussprüche des Jakobus noch übrig, worin er sich auf das Gesetz, mit diesem Worte, bezieht; und es müßte demnach wenigstens hier auf Seiten derjenigen, gegen welche Jakobus spricht, eine hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt werden, die sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen. Jene Aussprüche sind 1, 25. 2, 8—12. 4, 11 f. Allein was die zwei ersten Stellen betrifft, so ist es höchst auffallend, daß in denselben der νόμος gerade durch den Ausdruck νόμος τῆς ἐλευθερίας bezeichnet ist, d. h. wie schon früher hieran erinnert wurde, durch einen Ausdruck, der sogleich unwillkührlich an eine charakteristische Lehr- und Ausdrucksweise des Apostels Paulus gemahnt, und sich vielmehr wie eine Beziehung hierauf darstellt. Und hätte Jakobus den paulinischen Begriff und Ausdruck der ἐλευθερία und des νόμος τῆς ἐλευθερίας vor Paulus gehabt, sollte man dann nicht zugleich auch erwarten, daß die Lehre vom πνεῦμα, ohne welche die Lehre von der ἐλευθερία etwas Unbegreifliches ist, öfter und bestimmter, als in jener Einen, ohnehin an sich selber dunkeln Stelle, 4, 5., vorgetragen worden wäre? Noch mehr, der Begriff der ἐλευθερία setzt auf Seiten desjenigen, in dessen Gedankensystem er wesentlich gehört, nothwendig

voraus, daß ihm das Evangelium in seinem Verhältniß zum νόμος nicht blos nach seiner Einheit, als geläuterter und verklärter νόμος, sondern auch nach seinem Gegensatze, wornach der pädagogische νόμος aufgehoben ist, sich darstelle. Von der letztern Anerkenntniß aber findet sich im Briefe Jakobi keine Spur.

Ueberhaupt aber wird in 1, 25. 2, 8—12., und eben so auch in 4, 11 ff. in Bezug auf diejenigen, denen die Ermahnung des Jakobus gilt, nur ein Bewußtseyn der Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes, als des Willens des göttlichen Gesetzgebers und Richters, vorausgesetzt; und wenn nun hiernach auch die Warnung und die Mahnung des Verfassers unsers Briefs sich bestimmt, so tritt das, was Jakobus sagt, auf gleiche Linie mit demjenigen, was auch ein Paulus und Johannes in ihren Briefen sagen konnten. Was dabei im Besonderen an den νόμος als den im alten Bunde geoffenbarten erinnert, das läßt sich füglich aus der Eigenthümlichkeit des Briefstellers erklären, welchem das Evangelium eben nur als der verklärte νόμος erschien.

So muß endlich auch die von Jakobus 1, 13. ff. gerügte Entschuldigung des Sündigens mit der göttlichen Nothwendigkeit nicht eben mit einem starren jüdisch-abstrakten Begriffsglauben zusammenhängen; dieser ließ ohnehin ein lebendiges Bewußtseyn der Sünde in individueller Anwendung auf die eigene Person nicht recht aufkommen; sondern jene Entschuldigung läßt sich gar wohl auf diejenigen beziehen, welche sich nur als die Werkzeuge der göttlichen Thätigkeit betrachten, in deren Bewußtseyn also der abstrakte Gegensatz zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist, und die im Uebrigen, freilich mit Verkennung des wahren Wesens der Erlösung, sich auf die göttliche Gnade verlassen, mögen sie leben, wie sie wollen.

Nach allem diesem kann ich in dem bisher der Beurtheilung Unterstellten nicht nur keine Berechtigung zu der Behauptung finden, daß der Brief Jakobi auf die Verkehrtheit des todten jüdischen Geistes, den die Judenchristen mit ins Christenthum hinübergenommen, sich beziehe; sondern für mich stellt

sich vielmehr Alles unter den entgegengesetzten Gesichtspunkt. Es ist aber noch weiter zu gehen, und zu sagen: wofern jene in der beurtheilten Ansicht behauptete Beziehung im Briefe Jakobi stattfände, so müßte an weit mehreren Stellen, und ausdrücklich von dem ins Christenthum hinübergenommenen jüdischen Sinn und Geist die Rede seyn; und es müßte hievon wohl eben so direkt, als indirekt gesprochen seyn. Davon aber findet sich im ganzen Brief Jakobi nichts. Doch nun kann auch schon im Voraus

2) kein besonderes Vertrauen mehr zu dem andern Theil der in Frage gestellten Ansicht gewonnen werden, der von Jakobus bekämpfte Glaube sei ein jüdisch-abstrakter Begriffsglaube; und es gebe sich darin kund dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Geistes, welche wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, unbekümmert darum, den Anforderungen des Glaubens durch einen entsprechenden Lebenswandel zu genügen.

Allerdings wie auch der Glaube für den jüdisch-Gesinnten zum jüdischen opus operatum werden konnte, dafür kann man sich auf das berufen, was in der jüdisch-religiösen Entwicklung dem Christenthum vorangieng, und hierauf bei den Rabbinen in ihren Schriften wieder erscheint *).

Die in den abstrakten Verstand aufgenommene Erkenntniß Jehovas, und der Glaube an ihn, als ein blos theoretisches Fürwahrhalten der Thatsachen seiner Offenbarung, ohne allen Einfluß auf die Gesinnung, galt den Juden nicht nur als Tugend, die vor Gott verdienstlich sey, sondern auch als Unterpfand, daß sie um dieses ihres Vorzugs willen der ewigen Seligkeit unbedingt theilhaftig werden. Ganz charakteristisch

*) Vgl. besonders Schneckenburger, Annotat. ad Ep. Jac. p. 128 sqq.

ist hier der längst angeführte Ausspruch Justins des Märtyrers, Dial. c. Tryph. c. 141., ἀλλ' ὐχ ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (Judenchristen, die hierin mit den Juden übereinstimmen), οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, ἐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν *). Diesem reiht sich an die Seite der Ausspruch des judaisirenden Pastor Hermae, Simil. 8, 9. 10.: crediderunt quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt; nunquam tamen à Deo recesserunt, sed semper nomen domini lubenter tulerunt; in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt. Auch verdient es Beachtung, daß, wie Schneckenburger erinnert (a. a. O. S. 132), auch Philo sich auf ähnliche Weise, wie das N. T., einer unlebendigen Gotteserkenntniß entgegenstellt, wenn er z. B. de congress. p. 430. (Ed. Mang.) sagt: ἡ γὰρ ἄνευ πράξεως θεωρία ψιλὴ ἐδὲν ὄφελος τοῖς ἐπιστήμοσιν.

Hierdurch ist die Möglichkeit nachgewiesen, daß Judenchristen in dem Falle seyn konnten, wo ihr mit dem Christenthum angenommener Glaube ein solches blos abstraktes Fürwahrhalten war, das ihnen zum opus operatum wurde, von dem sie für sich schon ihr Heil erwarteten. Daß jedoch das, was so als möglich an und für sich selbst zu betrachten ist, in den Beziehungen des Briefs Jakobi als das Wirkliche anzunehmen sey, dieß bedürfte eines Beweises, vermöge dessen 1) alle übrigen Umstände mit dieser Hypothese sich vereinigten; das aber finden wir nicht so; vermöge dessen 2) die Nothwendigkeit dieser Ansicht aus der nachgewiesenen Unstatthaftigkeit jeder andern Ansicht deducirt würde; aber auch dieses finden wir nicht bestätigt; und vermöge dessen endlich 3) da, wo von der ex hypothesi als opus operatum

*) Vgl. jedoch hiermit die andere Stelle, wodurch jene wieder modificirt wird, Dial. c. Tryph. c. 140, καὶ πρὸς τοῦτοις ἑαυτοὺς καὶ ὑμᾶς βεκολῶσιν, ὑπολαμβάνοντες ὅτι πάντως τοῖς ἀπὸ τῆς σπορᾶς τῆς κατὰ σάρκα τῦ Ἀβραὰμ ἔσι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι καὶ ἄπιστοι καὶ ἀπειθεῖς πρὸς τὸν θεὸν, ἡ βασιλεία ἡ αἰώνιος δοθήσεται.

auf Seiten der dem Jakobus vorschwebenden Christen aufzufassenden πίστις die Rede ist, 2, 14—26., die ganze Art und Weise, wie der Verfasser des Briefs sich ausspricht, den Vorzug jener fraglichen Ansicht vor jeder andern ins Licht stellte. Aber findet dieß statt? Prüfen wir, nachdem die zwei ersten Punkte erledigt sind, den dritten Punkt in demjenigen, worauf es ankommt.

1.) Bei der fraglichen Ansicht sollte man erwarten, daß der von dem Verfasser des Briefs Jakobi vorausgesetzte Glaube sogleich von vornherein, und sodann im weitern Verlauf der Rede, als ein Glaube bezeichnet werde, der schon für sich, als abstraktes Fürwahrhalten, für etwas Verdienstliches, für eine belohnungswürdige Tugend angesehen werde, die deßwegen schon, weil sie dieses sey, den Menschen des Heils und der Rechtfertigung vor Gott gewiß mache. Allein gerade von diesem charakteristischen Merkmal einer jüdischen oder judaisirenden Denkweise finden wir keine Spur. Der von Jakobus vorausgesetzte Glaube ist einfach als ein blos vorgegebener bezeichnet, der als an sich nichtig, und ohne Einfluß auf das Leben des zu ihm sich Bekennenden diesen auch nichts helfen, noch ihn in ein beseligendes Verhältniß zu Gott versetzen könne. Will man aber geltend machen, es sey ja der von Jakobus vorausgesetzte Glaube mit dem todten Fürwahrhalten, daß Ein Gott sey, in Verbindung gesetzt, 2, 19.: so vergißt man, daß hier der Verfasser des Briefs auf jenes Fürwahrhalten sich in seiner Widerlegung der Gegner bezieht; und es ist nach dem Zusammenhang vielmehr dieser 19. Vers als ein neuer Grund gegen die Gegner, und in diesem Sinne aufzufassen: mit einem solchen vorgegebenen Glauben, wie sich die Gegner des Jakobus zu demselben in Bezug auf Christus bekennen, verhalte es sich eben so, wie mit dem Glauben an den Einen Gott, wenn man sich zu demselben insofern bekenne, als man auf blos theoretische Weise für wahr halte, daß Ein Gott sey. In dieser Weise halten es auch die Dämonen für wahr, und dennoch verharren sie fort und fort in ihrem unseligen Zustande. Der Verfasser

des Briefs Jakobi will also hierdurch die Täuschung bemerklich machen, worin sich jeder befinde, dessen Glaube ein bloßer Glaube des Bekenntnisses mit dem Munde, des Vorgebens, sey, ohne lebendig thätig zu seyn; ein solcher Glaube sey ein blos abstrakt verstandesmäßiges Fürwahrhalten. Das aber kann, und zwar mit Recht, von jedem Namensglauben, von jedem Scheinglauben gesagt werden, mag der, der sich zu demselben bekennt, von jüdischer Denkweise ausgehen, oder von der verkannten paulinischen Lehre, oder, um es allgemein auszudrücken, von der verkannten apostolisch-christlichen Lehre.

2) Wäre die fragliche Ansicht die richtige, so wäre es doch auch ganz unerklärlich, warum demjenigen Glauben, der bei denen, die ihn hatten, in einem opus operatum bestanden haben soll, von dem Verfasser unsers Briefs in der Bekämpfung desselben die Nothwendigkeit einer lebendig-sittlichen Thätigkeit und der Erweisung des Glaubens durch eine Gott wohlgefällige Gesinnung und durch rechtschaffene Thaten gerade durch die Formel, die ἔργα seyen das Nothwendige, entgegengesetzt wurde. Diese Formel, die ἔργα seyen das Nothwendige, ist ja eben der jüdische Ausdruck, und ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον ist eine mit dem jüdischen Ausdruck auch den jüdischen Gedanken in sich aufnehmende Formel; und wenn auch Jakobus die von ihm gemeinten ἔργα als solche uns erkennen läßt, wiewohl doch nur auf indirekte Weise, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, so bleibt es nichts desto weniger unbegreiflich, wie er zur Bekämpfung eines opus operatum gerade den Ausdruck, ἔργα, wählen konnte, der doch recht eigentlich von jeher mit dem Begriff des opus operatum verschmolzen war. Denn daß auch schon vor Paulus die ἔργα so charakteristisch im jüdischen Bewußtseyn hervortreten, wird wohl niemand läugnen. Und wenn so Jakobus mit seiner Lehre von den ἔργα dem Paulus vorangegangen wäre, wie ist es erklärlich, daß dann, als ob kein Jakobus vor Paulus geredet hätte, bei Paulus der christliche und der judaisirende Gegensatz durch die charakteristischen Formeln πίστις, ἔργα, δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων fixirt werden konnte? Wie ist es erklär-

lich, daß von da an, als Paulus auftrat, die judaisirenden Christen mit Einemmal ihr Festhalten des opus operatum nicht mehr durch πίστις, sondern durch ἔργα bezeichneten? Dagegen hebt sich alle Schwierigkeit, wenn wir das von Jakobus Gesagte als Berücksichtigung des in der christlichen Kirche hervorgetretenen Gegensatzes zwischen einer auf die pauliniſche Lehre basirten, und zwischen der judaisirenden Denkweise betrachten; in Bezug auf welchen Gegensatz das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, als der Versuch einer Ausgleichung desselben gelten mag.

3) Zu allem Bisherigen kommt endlich noch ein Hauptpunkt, welcher zu der fraglichen Ansicht nicht stimmt. Der Brief Jakobi hat erbitterte Streitigkeiten, ja eine durchgreifende Spaltung zwischen den Gliedern der christlichen Kirche zur Voraussetzung; und zwar dieß namentlich in Bezug auf die in bestimmter Lehre sich darstellende Denkweise. Wo aber finden wir denn auch nur die leiseste Spur davon, daß in der allerfrühesten christlichen Zeit die Judenchristen unter einander sich wechselseitig so verhalten hätten? Sogleich der erste Streit, der in der ersten christlichen Kirche ausbrach, betraf (Ap.Gesch. 11, 1 ff.) das Verhältniß der Heiden und der Juden; und war das Vorspiel jenes Gegensatzes zwischen der universalistisch-christlichen und der jüdischen Denkweise, wie er erst durch den Apostel Paulus auf entscheidende Weise zur Sprache gebracht wurde, und wie er von da an zu durchgreifenden Streitigkeiten und Spaltungen in der Kirche führte. Je weiter also der Brief in der Zeit des Urchristenthums hinaufgerückt wird, je bestimmter er in die Zeit versetzt wird, wo „das Christenthum noch neu war, und bei den Christen, die aus dem Judenthum herübergetreten waren, das Leben noch nicht durchdrungen hatte:“ desto weniger begreiflich werden die offenbar für den Zustand jener von Jakobus geschilderten Menschen vorauszusetzenden Lehrstreitigkeiten und Lehrgegensätze. Je weiter aber der Brief Jakobi in der Zeit des Urchristenthums herabgerückt wird, — was Neander, somit wie es scheint

nisses dieser drei Begriffe versichern. Unstreitig muß sowohl πίστις als ἔργον, beides so charakteristische Worte für unsern Brief, dieselbe Bedeutung hier haben, die wir auch sonst in diesem Briefe finden, und das muß denn auch über den Begriff von ὑπομονή entscheiden. Πίστις ist diejenige, den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildende Seelenstimmung, worin mit Vertrauen, 1, 6., innerlich der Christ sich an den Herrn Jesus Christus, 2, 1. 5., und in ihm an Gott angeschlossen hat. So als die Eigenthümlichkeit der christlichen Seelenstimmung, welche allem christlichen Leben zu Grunde liegt, wird auch hier die πίστις aufgefaßt, da die Probe des Christen eben durch den Ausdruck δοκίμιον τῆς πίστεως bezeichnet wird. Ἔργον aber kann auch hier, wie sonst bei Jakobus, nichts anderes bedeuten, als die sittliche Thätigkeit, die ins Leben heraustretende That, wodurch die Aechtheit der christlichen Gesinnung bewährt wird. Nun ergiebt sich mit Nothwendigkeit auch der Begriff der ὑπομονή. Sonst wird im Brief Jakobi πίστις und ἔργον oder ἔργα ohne etwas dazwischen Liegendes einander zur Seite gestellt. Da befaßt also ἔργον die That sowohl nach der innern Seite der Thätigkeit, als nach der äußern, worin jene sich manifestirt. Wird nun hier zwischen πίστις und ἔργον noch ὑπομονή eingeschoben, was könnte ὑπομονή anders bezeichnen, als die Willensthätigkeit nach der inneren Seite der That, wodurch sich der Christ als Christ erprobt; und ἔργον ist die ins Leben herausgestellte That selbst, in welcher das Innere der Thätigkeit zur Aeußerung gekommen ist. So tritt also schon von vornherein der dem Gedankensystem des Jakobus zu Grunde liegende Hauptgedanke hervor: das christliche Leben ruht in der πίστις, als in der Grundstimmung des christlichen Gemüths; aber die πίστις ist nur dann die ächte, wenn sie sich auch als Prinzip der sittlichen Thätigkeit bewährt. Ist sie wirklich dieses Thätigkeitsprinzip, so geht sie bestimmend in den Willen ein, sie erweckt innerlich seine Thätigkeit, was, wenn wir auf die einzelnen Fälle des Lebens Rücksicht nehmen, namentlich dann geschieht, wenn die πίστις durch Leiden auf die Probe gestellt

wird, und hierdurch diejenige Anregung erhält, vermöge welcher sie selbst wieder auf die sittliche Thätigkeit bestimmend wirkt. Es wird aber die durch die πίστις erweckte innerliche Willensthätigkeit hier durch ὑπομονή, Standhaftigkeit, bezeichnet, weil sie vermöge des Gedankens, von dem Jakobus ausgeht, in ihrer Richtung gegen die leidenvollen Begegnisse aufgefaßt wird, mithin in Hinsicht auf die geforderte Ueberwindung derselben nur als Standhaftigkeit, als ausdauernder Muth, ὑπομονή, gedacht werden kann. Allein auch die Willensthätigkeit ist wahre Thatkraft nur dann, wenn sie heraustritt in die Aeußerung durch die im Leben verwirklichte That. So schreitet also die ὑπομονή nothwendig zum ἔργον fort. Aber das ἔργον genügt nur dann, wenn es das ist, was es seyn soll, d. h. der vollkommen adäquate Ausdruck des Inneren; daher hier die Forderung: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. Τέλειος bezeichnet bei Jakobus überhaupt die Beschaffenheit, wie etwas seyn soll, und vermöge welcher es, als Concretes, wahrhaft seinen Begriff ausdrückt. In diesem Sinne kommt das Wort τέλειος sogleich wieder im folgenden Satze. Was aber die Phrasis ἔργον τέλειον ἐχέτω betrifft, so wird der Sprachgebrauch des Jakobus ganz klar durch Vergleichung von 2, 17., ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα. Durch ἔχειν wird die nothwendige Zusammengehörigkeit von dem beiden, was zusammengestellt ist, bezeichnet, so zwar, daß das Eine (das zu ἔχειν im Accus. hinzugefügte Objekt) die nothwendige Aeußerung und Darstellung des Anderen ist. Ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα heißt: der Glaube, wofern er sich nicht in Werken (Thaten) als in seiner nothwendigen Aeußerung darlegt; ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω heißt: die ὑπομονή soll sich im vollkommenen Werk, in der vollkommenen That, darlegen; d. i. in solchem Werk, in solcher That, worin das Innere der von der πίστις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entsprechende) Weise in die Aeußerung im Leben sich hervorstellt.

Ist nun durch das Ausgesprochene γινώσκοντες, ὅτι — κατεργάζεται — ἡ δὲ ὑπομονὴ — ἐχέτω von dem Ge-

Jakobus geht in seiner Betrachtung von den mannichfachen Leiden und Anfechtungen aus, welche dem Genossen des göttlichen Reichs aus dem Gegensatze der Welt entspringen; und welche sich in den verschiedenen Zeiten verschieden nach den Verhältnissen gestalten, — eigenthümlich im ersten christlichen Zeitalter, nach der damaligen Weltlage, deren Anschauung dem Verfasser unseres Briefs vorschwebt. Wenn nun dem der Welt angehörenden Menschen die ihn treffenden Leiden nur als etwas Trauriges und Schmerzliches erscheinen, so sind sie dagegen für den Christen, wenn sich auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes nicht vertilgen läßt, doch in geistiger Hinsicht Grund der Freude (πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε). Wiefern dieß? Dieß ist schon durch das charakteristische Wort, durch welches dergleichen Begegnisse bezeichnet werden, durch das Wort πειρασμοί, ausgedrückt. Πειρασμοί heißen die leidenvollen Begegnisse, als die dem Christen zu seiner Prüfung dienenden, und eben zu diesem Zwecke, damit die Aechtheit seiner christlichen Gesinnung erprobt werde, von Gott geordneten. Die leidenvollen Begegnisse regen auf, und sollen aufregen die denselben entgegentretende Thätigkeit des Christen; dadurch aber, wie der Christ hierbei sich verhält, wird erprobt, wie er beschaffen ist. So sind die Prüfungen ein δοκίμιον, eine Probe des Christen. Insofern aber jede solche Erprobung zugleich Uebung für den Christen ist, und alle Uebung wesentlich Entwicklung der Kräfte, so dient eben dasselbe, was Prüfung ist, dazu, um den Christen zu dem zu machen, der er als wahrer Christ seyn soll, mithin ihm diejenige Läuterung und Vollendung zu geben, welche bei dem werdenden Leben des Christen durch mannichfache Thätigkeit bedingt ist, und als der von Gott geordnete Zweck gedacht werden muß, der noch höher liegt, denn die Erprobung als solche. Auf diesem Gedanken ruhen die V.V. 2—4. *) Ehe wir jedoch den Gegenstand noch näher in's Auge fassen, be-

*) Vgl. Schemoth R. XXXI. Beatus est vir, qui stat in tentatione sua; non est enim homo, quem Deus non tentet.

rückſichtigen wir zuvor einiges Einzelne. Wenn es V. 2. heißt πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ſo bezeichnet χαρά hier den Grund der Freude, und πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, wofür wir auch im Deutſchen ſagen: achtet dafür, daß ihr allen Grund zur Freude habet, — bedeutet: überhaupt nur Grund zur Freude findet darin, wenn ihr u. ſ. w. Ob wir ſagen: omnino gaudium oder merum gaudium, beides fällt offenbar zuſammen. Und ſo findet ſich das Wort πᾶς wieder in V. 17. πᾶσα δόσις — πᾶν δώρημα *). Kein Grund dagegen iſt, weder im Zuſammenhang noch ſprachlich, das πᾶσαν χαρὰν umzuſetzen in μεγίστην χαράν.

Ἀδελφοί μου, die gewöhnliche Begrüßung der Chriſten untereinander, die durch ihre Vereinigung in Chriſtus in das Verhältniß geiſtiger Brüderſchaft eingetreten ſind. — Die Phraſe περιπίπτειν (ſtärker als ἐμπίπτειν) κακοῖς findet ſich eben ſo auch bei Profanſcribenten, z. B. Thucyd. 2, 54.

V. 3. γινώσκοντες, cognitum habentes, conscii, eine Berufung auf das chriſtliche Bewußtſeyn.

ὅτι τὸ δοκίμιον κ. τ. λ. Würde das πίστεως mit ὑπομονήν zuſammenkonſtruirt, wie von Einigen geſchieht, ſo könnte πίστεως ὑπομονή doch nichts anderes bedeuten, als die in der πίστις begründete ὑπομονή, und dem Gedanken nach müßten wir alſo doch ſchon bei τὸ δοκίμιον ὑμῶν auf πίστεως hinüberſchauen. Schon darum aber, und weil die Wortſtellung mehr hiefür entſcheidet, und die Sache (wovon ſogleich) dafür zeugt, iſt vielmehr ὑμῶν τῆς πίστεως mit τὸ δοκίμιον zuſammenzufaſſen, und πίστεως hat dieſe Stellung, die es einnimmt, deßwegen, weil darauf ſich auch wieder ὑπομονήν zurückbezieht.

Uebrigens beruht nun die richtige Auffaſſung des von Jakobus Ausgeſprochenen darauf, daß wir uns des Sinnes von πίστις, ὑπομονή und ἔργον (ἔργον τέλειον), und des Verhält-

---

Divites quippe tentat, an manus eorum aperta sit pauperibus; pauperem vero, an suscipiat tentationem, et non irascatur.

*) Vgl. Euripid. Med. 454. πᾶν κέρδος ἡγοῦ ζημιουμένη φυγῇ.

nisses dieser drei Begriffe versichern. Unstreitig muß sowohl πίστις als ἔργον, beides so charakteristische Worte für unsern Brief, dieselbe Bedeutung hier haben, die wir auch sonst in diesem Briefe finden, und das muß denn auch über den Begriff von ὑπομονή entscheiden. Πίστις ist diejenige, den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildende Seelenstimmung, worin mit Vertrauen, 1, 6., innerlich der Christ sich an den Herrn Jesus Christus, 2, 1. 5., und in ihm an Gott angeschlossen hat. So als die Eigenthümlichkeit der christlichen Seelenstimmung, welche allem christlichen Leben zu Grunde liegt, wird auch hier die πίστις aufgefaßt, da die Probe des Christen eben durch den Ausdruck δοκίμιον τῆς πίστεως bezeichnet wird. Ἔργον aber kann auch hier, wie sonst bei Jakobus, nichts anderes bedeuten, als die sittliche Thätigkeit, die ins Leben heraustretende That, wodurch die Aechtheit der christlichen Gesinnung bewährt wird. Nun ergiebt sich mit Nothwendigkeit auch der Begriff der ὑπομονή. Sonst wird im Brief Jakobi πίστις und ἔργον oder ἔργα ohne etwas dazwischen Liegendes einander zur Seite gestellt. Da befaßt also ἔργον die That sowohl nach der innern Seite der Thätigkeit, als nach der äußern, worin jene sich manifestirt. Wird nun hier zwischen πίστις und ἔργον noch ὑπομονή eingeschoben, was könnte ὑπομονή anders bezeichnen, als die Willensthätigkeit nach der inneren Seite der That, wodurch sich der Christ als Christ erprobt; und ἔργον ist die ins Leben herausgestellte That selbst, in welcher das Innere der Thätigkeit zur Aeußerung gekommen ist. So tritt also schon von vornherein der dem Gedankensystem des Jakobus zu Grunde liegende Hauptgedanke hervor: das christliche Leben ruht in der πίστις, als in der Grundstimmung des christlichen Gemüths; aber die πίστις ist nur dann die ächte, wenn sie sich auch als Prinzip der sittlichen Thätigkeit bewährt. Ist sie wirklich dieses Thätigkeitsprinzip, so geht sie bestimmend in den Willen ein, sie erweckt innerlich seine Thätigkeit, was, wenn wir auf die einzelnen Fälle des Lebens Rücksicht nehmen, namentlich dann geschieht, wenn die πίστις durch Leiden auf die Probe gestellt

Ausdrücken eine leise Anspielung auf die Fehllosigkeit des Opfers finden darf. Philo bezeichnet sodann weiter auch die von dem Priester geforderte Fehllosigkeit durch ὁλόκληρος, und erinnert, dieses in Bezug auf das Aeußerliche Geforderte sei ein Symbol des Innerlichen. Philo de victim. 838.: νόμος θυσίαν κελεύει ὁλόκληρον καὶ παντελῆ ὁλοκλήρῳ καὶ παντελεῖ θεῷ· de Monarch. 823.: παντελῆ καὶ ὁλόκληρον εἶναι (δεῖν) τὸν ἱερέα. Und dann setzt Philo hinzu: ἃ μοι δοκεῖ πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν εἶναι τελειότητος. Durch τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ist also der Nebengedanke ausgedrückt, daß die Christen als die, die sie vor Gott seyn sollen, das Gott geweihte Opfer seyen. Dieser Gedanke hat seine Analogie in dem V. 18. ausgesprochenen: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν (Erstlinge, d. i. Erstlingsopfer) τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Nur ist in V. 18. die Weihe zum Opfer auf die göttliche Ursächlichkeit (ἀπεκύησεν — εἰς τὸ —), hier in V. 4. auf die menschliche Freiheit zurückgeführt. Darin aber, daß die sittlich-religiöse Bestimmung des Christen in der τελειότης befaßt ist, ist unverkennbar die Beziehung auf die eigene Forderung Jesu, wie sie uns bei Matth. 5, 48. aufbewahrt ist: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι *).

Von paulinischen Stellen bietet sich uns für den Anfang des Briefs Jakobi Röm. 5, 3. f. zur Vergleichung dar. Wenn Paulus sagt: ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, so sagt er damit dasselbe, was Jakobus in den Worten: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (die Prüfung eures Glaubens, nehm-

*) In ἔργον ist schon eine Anspielung auf die Wettkämpfe, die z. B. bei Pindar schlechtweg durch ἔργον bezeichnet werden, und in dem nachfolgenden τέλειοι eine Beziehung auf die siegreiche Bestehung des Kampfes, die durch τελειοῦσθαι bezeichnet werde, gefunden worden. Es leuchtet von selbst ein, daß dieß der Stelle des Jakobus ganz ferne liegt; wenn gleich an sich betrachtet auf das Bild vom Wettkampf auch Jakobus hätte verfallen können, wie Paulus, bei dem es sich öfters findet.

lich eben durch die θλίψις) κατεργάζεται ὑπομονήν; wenn aber Paulus hinzufügt: ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, so war es ganz ungeschickt, dieses δοκιμήν mit dem δοκίμιον des Jakobus zu vergleichen. Paulus sagt: die Beharrlichkeit bewirkt Bewährung, d. h. bewirkt es, daß die ganze Gesinnung des Christen bewährt wird, und so bewirkt die δοκιμὴ ἐλπίδα. Hierin ist derjenige Gedanke ausgesprochen, den wir bei Jakobus in 1, 12. finden: μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.

V. 5—8. 5. So aber jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott, welcher Allen wohlwollend giebt, und es niemanden aufrückt; so wird ihm gegeben werden. 6. Er bitte aber im Glauben, und zweifle nicht. Denn der Zweifelnde gleicht der Meereswoge, die vom Wind getrieben und gewebet wird. 7. Nicht doch meyne ein solcher Mensch, daß er etwas von dem Herrn empfahen werde. 8. Wessen Herz getheilt ist, der ist unstät in allen seinen Wegen.

Jakobus hatte im Vorangegangenen gefordert, daß die durch den Glauben erweckte Willensthätigkeit im vollkommenen Werk (in der vollkommenen That) sich ins Leben herausstellen müsse, ἔργον τέλειον ἐχέτω, als wesentlich sowohl für die Lebensentwicklung im Einzelnen, als für die Gewinnung der Vollkommenheit im Ganzen. Allein daß das Heraustreten der That in die Erscheinung des Lebens dem Innern des Handelnden vollkommen entspreche (ein ἔργον τέλειον sey), dazu bedarf es außer der πίστις und ὑπομονή noch etwas anderes; wie denn eben daher auch zuvor zwar die ὑπομονή schlechtweg als Wirkung der erprobten πίστις bezeichnet ist (κατεργάζεται), das ἔργον τέλειον dagegen als Forderung gestellt ist (ἐχέτω). Es bedarf zu jenem theils der richtigen Einsicht in die der Forderung des Sittengesetzes entsprechende Bestimmtheit der That; theils der umsichtigen Würdigung der Lebensverhältnisse, unter welchen gehandelt wird; theils der verständigen Wahl der Mittel zur Hervorbringung der That, und der sichern

Beurtheilung ihrer Angemessenheit zum Zwecke. Das aber ist die Lebensweisheit; und eben sie wird durch σοφία im 5. V. bezeichnet. Diese Auffassung von σοφία ist also durch den Zusammenhang nothwendig gemacht, wie denn dieß auch schon Oekumenius und Theophylakt erkannten, wenn sie bemerkten: τὸ αἴτιον τῶ τελείω ἔργω τὴν σοφίαν λέγει. Insofern nun im Vorhergehenden von der Betrachtung der zur Prüfung des Christen dienenden Leiden ausgegangen ist, unter Leiden aber die Lebensweisheit besonders noth thut, so findet allerdings hierauf in den εἰ δέ τις λείπεται σοφίας eine besondere Rückbeziehung statt. Nur darf über dieser besondern Rückbeziehung die allgemeine Beziehung der σοφία auf die Herausstellung der innerlichen Gesinnung in die bestimmte That des Lebens nicht übersehen werden, indem auch das ἔργον, das durch die den Leiden entgegentretende ὑπομονή hervorgebracht werden soll, nur das besondere ist von dem allgemeinen ἔργον, worin sich überhaupt die Gesinnung darstellen soll.

Der Zusammenhang des V. 5. mit dem Vorangehenden ist also einfach dieser: Zur Verwirklichung des von euch geforderten vollkommenen Werkes bedarf es jedoch der Lebensweisheit. Fehlt es jemanden an Lebensweisheit, so bitte er Gott darum. Diese Bedeutung von σοφία, die hiernach durch den Zusammenhang gerechtfertigt ist, findet sich auch sonst im Sprachgebrauch des Jakobus; denn 3, 13. 15. 17. ist σοφία ebenfalls von der praktischen Weisheit gesagt. Auch bei Paulus findet sich σοφία in dieser Bedeutung Col. 4, 5. vgl. Eph. 5, 15. Dagegen ist es ganz wider den Zusammenhang, und kann nicht aus V. 19. und 3, 1. ff. erwiesen werden, daß σοφία hier von der Lehrweisheit (sapientia didascalica) verstanden werden müsse. — Sonst verdient nur noch Calvins Auffassung beachtet zu werden: Si, quod praecipio, calamitates laetandi materiam habendas esse (Rückbeziehung auf πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε), ingenii vestri captu altius est, petite a Domino, ut vos spiritu suo illuminet.

Wie aber alle Vorzüge des Christen χαρίσματα sind, so auch die σοφία. Die Lebensweisheit des Christen ist bedingt

durch die ihm von Gott (von Gottes Geiste) zu Theil werdende Erleuchtung. Zu derselben muß aber auch der Mensch sich ins Verhältniß setzen. Dieß geschieht durchs Gebet. Daher nun die Aufforderung zu demselben. Auch hier ist ein Anklang an das eigene Gebot Jesu, Matth. 7, 7. 11.: *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν ... ὁ πατὴρ ὑμῶν δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν* wofür in der Parallelstelle Luc. 11, 13. steht: *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*. Bitten um Weisheit finden sich eben so im A. T. 1 Kön. 3, 9. Weish. 8, 21. 9, 1. ff. Sir. 1, 10.

Αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ, absichtlich diese Wortstellung: des gebenden Gottes, d. i. des Gottes, der giebt, um was er gebeten wird, so daß zu *διδόντος* supplirt werden muß *τὸ αἰτούμενον*, worunter dann das besondere *σοφίαν* mitbegriffen ist. *ἁπλῶς*, candide, bezeichnet das reine Wohlwollen Gottes als des durch seine freie Liebe zur Gebung alles Guten bestimmten. *καὶ μὴ ὀνειδίζοντος*, er rückt es niemanden auf, — dieß veranschaulicht den andern Gedanken, daß der Bittende, so oft als er nur immer wolle, sich an Gott wenden dürfe; Gott sey immer bereit zu geben, seine Güte unerschöpflich.

V. 6—8. wird angegeben, welche Beschaffenheit das Gebet, hinsichtlich der Seelenstimmung des Betenden haben müsse, um erhörlich zu seyn. Es müsse ein unbeschränkt vertrauensvolles Beten seyn, fern von allen Zweifeln; dem Zweifler werde nichts und könne nichts zu Theil werden von dem Herrn.

V. 6. *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος*, erinnert an Matth. 21, 21.: *ἐὰν ἔχητε πίστιν, καὶ μὴ διακριθῆτε ... πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ, πιστεύοντες λήψεσθε*. *πίστις* bezeichnet hier Vertrauen, Zuversicht, wie sie wesentliches Moment ist im Glauben des Christen. Schön sagt hierbei Calvin: fides est, quae Dei promissionibus freta nos impetrandi, quod petimus, certos reddit: unde sequitur, cum fiducia et certitudine divini in nos amoris esse conjunctam. Zuversichtliches Vertrauen des Betenden ist wesentlich nothwendig für die Gebetserhörung, weil dasselbe die Bedingung

des Einheitsverhältnisses zwischen dem zu Gott betenden Menschen und Gott ist, worin Gott sich mittheilt an den Menschen. Dieses Einheitsverhältniß wird dagegen durch den Zweifel geradezu ausgeschlossen. Daher wird der Zweifelnde seiner Bitte nicht theilhaftig, und kann es nicht werden. Daß er es nicht kann, dieß ist bei Jakobus angedeutet theils durch das Bild V. 6. ὁ γὰρ διακρινόμενος — ῥιπιζομένῳ, denn dieses Bild veranschaulicht das unstäte Umherschwanken des Zweiflers, das es bei ihm nie zum innigen, zuversichtlichen Ergreifen Gottes kommen läßt; theils ist jenes angedeutet durch die Subsumtion des Zweiflers unter den ἀνὴρ δίψυχος V. 8., welcher ἀκατάστατος ist ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Der ἀνὴρ δίψυχος ist nicht blos wieder mit einem andern Worte der Zweifler, wodurch ja nur derselbe Gedanke wiederholt wäre, der schon zuvor ausgedrückt ist, sondern der im 8. V. genannte ἀνὴρ δίψυχος verhält sich zum Zweifler, wie das Allgemeine zum Besonderen, und eben damit ist dann auch in V. 8. ein allgemeiner Satz ausgesprochen, der zur Begründung des zuvor Gesagten dient. Δίψυχος (wofür bei Plato in gleichmäßiger Bedeutung διπλοῦς sich findet, im Lat. duplex, homo duplex, duplici animo) ist der, dessen Herz getheilt ist. Das Wort δίψυχος findet sich im N. T. nur hier, und Jak. 4, 8.; außer dem N. T. bei Clem. Rom. 1 Cor. 23. ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ ψυχῇ. Und so in den Constit. apostol. 7, 11. μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου, εἰ ἔσαι ἢ οὔ. Wie schon früher Sirach 1, 28. in Bezug auf das Gebet gesagt hatte: μὴ προσέλθῃς κυρίῳ ἐν καρδίᾳ δισσῇ. Getheiltheit des Herzens (τὸ δίψυχον) findet überhaupt da statt, wo das Hin- und Herschwanken der Gedanken zu keiner Einheit der Erkenntniß, wo die Unsicherheit der Willensregungen zu keiner Bestimmtheit des Entschlusses kommen läßt. Der Zweifel ist also als eine Art der Getheiltheit des Herzens unter das δίψυχον εἶναι zu subsumiren, aber der Begriff des δίψυχος ist somit der allgemeine, der des διακρινόμενος der besondere. Eben darum aber gilt auch von diesem, was von jenem. Von dem δίψυχος nun ist gesagt, er sey ἀκατάστατος

ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, unstät in allen seinen Wegen, d. h. unstät in seiner ganzen Handlungsweise. Somit ist in V. 8. dieser Gedanke ausgesprochen: Es geht dem Zweifler wie es überhaupt jedem geht, dessen Herz getheilt ist. Er ist unstät in seiner ganzen Handlungsweise; und eine solche Unstätigkeit läßt weder den Herrn mit Zuversicht ergreifen, noch läßt sie den Menschen in seinen äußerlichen Lebensverhältnissen eine solche Stellung einnehmen, wie sie dem vom Geiste des Herrn Beseelten (d. h. demjenigen, der durch das zuversichtliche Gebet der σοφία theilhaftig geworden) eigenthümlich ist, der nun eben durch die σοφία auch der Lebensverhältnisse Meister wird.

Es ist noch übrig, daß wir das Verhältniß der beiden Sätze des 6. und 7. Verses berücksichtigen: ὁ γὰρ διακρινόμενος — und μὴ γὰρ οἰέσθω —. Die beiden γάρ sind hier einander coordinirt, und beziehen sich gleichmäßig als Grund auf das Vorangehende: so zwar, daß dieser Grund eigentlich in einer Periode zu bezeichnen war, von Jakobus aber nach seiner rhetorisch-poetischen Weise in zwei Perioden aufgelöst wurde; wodurch es kam, daß im zweiten Satze das γάρ des ersten Satzes seine Widerholung fand. Die beiden Sätze mit γάρ stehen für das in Einer Periode Auszusprechende: ὁ γὰρ διακρινόμενος, ἅτε ἔοικως (quippe qui similis sit —) κλύδωνι — ῥιπιζομένῳ, μὴ οἰέσθω, ὅτι λήψεται κ. τ. λ. Bei der Auflösung der Periode in zwei fand dann auch der Begriff von διακρινόμενος seine nachdrückliche Wiederauffassung in ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, V. 8. (Die Verba ἀνεμίζεσθαι und ῥιπίζεσθαι sind dem Jakobus eigenthümlich.)

V. 9—12. 9. Es rühme sich aber der niedrige Bruder seiner Höhe, 10. der Reiche aber seiner Niedrigkeit, denn wie eine Blume des Grases wird er vergehen. 11. Die Sonne geht auf mit dem Gluthwind, und macht welk das Gras, und seine Blume fällt ab, und seine schöne Gestalt verdirbt; also wird auch der Reiche auf seinen Pfaden verwelken. 12. Selig der Mann, der die Prüfung standhaft besteht; denn nachdem er

bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfahen, welche der Herr verheißen hat denen, die ihn lieben.

Daß auch das hier V. 9.—12. Ausgesprochene noch eine Beziehung auf die von Jakobus in Hinsicht der *πειρασμοί* V. 2. gegebene Erinnerung habe, dieß ergiebt sich einfach daraus, weil dieser ganze Abschnitt sich abschließt in dem Satze, V. 12., *μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν κ. τ. λ.* Welche Beziehung aber findet statt? Ohne Zweifel eine doppelte; eine allgemeine auf die *πειρασμοί* überhaupt insofern, als die Bestehung der Prüfungen in dem Verhältniß des Christen nach außen bedingt ist durch die Art und Weise, wie er selbst seine äußere Lage in Beziehung auf seine Persönlichkeit auffaßt. Diese Auffassung ist es aber zugleich auch, von welcher es abhängt, wie in dem Christen die *σοφία*, sofern diese auch wieder der eigenen freien Selbstthätigkeit des Menschen bedarf, sich entwickeln möge. In dieser Hinsicht aber steht das V. 9 ff. Ausgesprochene in besonderem und näherem Bezuge zu dem unmittelbar Vorhergehenden. In der äußeren Lage des Lebens treten die beiden Gegensätze, Armuth und Reichthum, hervor. Beide sind für den Christen gleich hemmend, wenn er nicht im Gefühle dessen, was er als Christ ist, über die eine wie über den andern gleich erhaben ist; d. h. wenn nicht seine christliche Persönlichkeit ganz unabhängig besteht von seiner äußern Lage; beide Gegensätze aber berühren den Christen gar nicht, wenn er nach seiner Persönlichkeit über beiden steht.

Dieß ist der Gedanke, auf den nun Jakobus eingeht; nur spricht er mehr vom Reichthum, als von der Armuth, was seinen allgemeinen Grund darin hat, daß der Reichthum dem Christen, um sich in seiner christlichen Würde zu behaupten, gefährlicher ist, als die Armuth; wozu aber dann noch der besondere Grund kommt nach der besondern in der Einleitung besprochenen Tendenz unseres Briefes. Den Zusammenhang zwischen V. 9. und dem Vorangehenden bestimmen wir also auf folgende Weise: Wie aber der Christ zur Lebensweisheit sich erheben, und überhaupt die Prüfungen recht bestehen möge, dieß hängt — außer demjenigen, was

zuvor und zuerst herausgehoben wurde — auch davon ab, wie der Christ sich zu den Gegensätzen des äußern Lebens, der Armuth und dem Reichthum, verhält. Wohl dem Armen im Gefühl seiner innerlichen Würde, die ihn über die Armuth erhebt. Wohl dem Reichen, wenn er den Reichthum, den nichtigen, für nichts zu achten weiß. V. 9—11. Ueber V. 12. in seiner Beziehung zum Vorhergehenden sprechen wir später.

V. 9. *Καυχᾶσθαι*, sich rühmen, das stärkere Wort zur Bezeichnung der hohen Freude. *ὁ ταπεινός*, entsprechend dem hebräischen עָנִי, und als Gegensatz von *πλούσιος*, bezeichnet den äußerlich Niedrigen und Armen; wie *πλούσιος* den äußerlich Reichen und Hochgestellten. Und nun ist hinsichtlich des *ἀδελφὸς ταπεινός* dem *ταπεινός* entgegengestellt sein *ὕψος*, was also nothwendig die innere Höhe bezeichnet, d. h. die den Christen in seinem Bewußtsein erhebende, in seinem Gefühl beseligende Würde der neuen Person, die er durch die Wiedergeburt mittelst des Worts der Wahrheit, V. 18., geworden ist. *Ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ* entspricht ganz dem *τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμου πλουσίους ἐν πίστει*, 2, 5. vgl. 1, 18. Auf die künftige Seligkeit wäre das *ὕψος* nur dann zu beziehen, wenn die *ζωὴ αἰώνιος* überhaupt nur ein absolut Jenseitiges wäre, was aber weder im Sinne des Jakobus, noch der einstimmigen Lehre des N. T. angemessen ist. Der 9. V. sagt also aus: Es freue sich aber der äußerlich niedrige, arme Bruder (Christ) seiner innerlichen Erhabenheit, die er als der Genosse des göttlichen Reichs hat, und durch die er äußerliche Armuth und äußerlichen Reichthum gleich sehr unter sich hat.

V. 10. *ὁ δὲ πλούσιος κ. τ. λ.* Wird bei *ὁ πλούσιος* nur an den Reichen als solchen gedacht, so ist aus dem vorangegangenen *καυχάσθω* ein anderes Verbum mit entgegengesetzter Bedeutung zu supplirен, nehmlich *αἰσχυνέσθω*, er betrübe sich; und *ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ* ist nun von der aus der Entziehung der Reichthümer hervorgehenden Erniedrigung oder Niedrigkeit zu verstehen, sey es daß die Entziehung als gegenwärtig, oder als künftig, 5, 1. ff., gedacht werde. So erhalten wir zwar

an und für ſich einen angemeſſenen Sinn; jedoch ſcheint auf dieſe Weiſe dem Gegenſatz des 10. V. gegen den 9. V. etwas von ſeiner Schärfe entzogen zu werden, und die Wechſelbeziehung von ταπείνωσις auf ταπεινός V. 9. einer Seits, und auf ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ anderer Seits bleibt außer Acht. Wird dagegen erwogen, daß ὁ δὲ πλούσιος in ſeiner Rückbeziehung auf das Vorangehende den Reichen, ſofern er mit den Chriſten und dem Chriſtenthum in Beziehung gedacht wird, bezeichnen kann; wird ferner erwogen, daß der Ausdruck ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ mit abſichtlicher Bezugnahme auf das vorangehende ταπεινός gewählt iſt: ſo iſt auch zu dem Satze ὁ δὲ πλούσιος κ. τ. λ. das Verb. καυχάσθω in derſelben Bedeutung, wie zuvor, zu ſuppliren; aber offenbar iſt nun auch, daß ἐν τῇ ταπεινώσει, als entſprechend dem ἐν τῷ ὕψει, in geiſtigem Sinne aufgefaßt werden muß. Mithin bezeichnet ταπείνωσις die Demuth; wie denn auch Luc. 1, 48. Ap. Geſch. 8, 33. bei dem Wort ταπείνωσις zugleich an die Demuth gedacht werden muß. So ſagt demnach Jak. V. 10.: der Reiche aber rühme ſich (freue ſich) ſeiner innerlichen Niedrigkeit, d. i. ſeiner Demuth, vermöge welcher er den äußeren Reichthum als etwas für ſich ſelber werthloſes erkennt, und welche ihn ſtets der Nichtigkeit und Hinfälligkeit der äußerlichen Lebensgüter eingedenk ſeyn lehrt. Der letztere Gedanke ſtellt ſich heraus in dem hinzugefügten ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου u. ſ. w. Nun aber tritt noch eine andere Beziehung des in V. 9. und des in V. 10. Ausgeſprochenen zu einander hervor. Soll der Arme ſich über ſeine Armuth erheben, ſo muß in ihm das Gefühl ſeiner innern Chriſtenwürde lebendig ſeyn; aber dieſes Gefühl ſelbſt hat weſentlich die Demuth zur Grundlage. Soll der Reiche den Reichthum nur von der Seite ſeiner Werthloſigkeit und Nichtigkeit auffaſſen, ſo muß in ihm, da äußerer Glanz ein Reiz des Hochmuths zu ſeyn pflegt, die Demuth lebendig ſeyn; aber die Demuth des Chriſten iſt zugleich auch das Bewußtſeyn ſeiner Würde in ſeinem Einheitsverhältniß mit dem Erlöſer und mit Gott. Es iſt folglich dieſelbe Eigenthümlichkeit der Perſönlichkeit des mit dem göttlichen Reiche Chriſti in Zuſammenhang

gekommenen Menschen, worauf das καυχᾶσθαι sowohl ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, als ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ beruht. Wenn aber Jakobus sagt: der Reiche rühme sich seiner Demuth, so setzt er das, was auf Seiten des Reichen, nachdem diesem die Kunde von Jesu Christo und von seinem Reiche zugeführt ist, verwirklicht seyn soll, eben so schlechtweg voraus, als er bei dem Armen voraussetzt, was ebenfalls bei ihm seyn soll, ob es gleich nicht schon in der Armuth als solcher gegründet ist, daß der Arme in sich das Bewußtseyn der Christenwürde erweckt habe. Ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου κ. τ. λ., d. h. denn vermöge seiner Demuth ist er eingedenk, daß er, nehmlich als der äußerlich Reiche, gleich der Blume des Grases vergehen wird. Dieß aber ist eine noch nachdrücklichere Ausdrucksweise als die andere: sein Reichthum werde vergehen. Dieser Ausdruck macht es fühlbar, wie elend der äußerlich Reiche ist, wenn seine Person sich mit seinem Reichthum identificirt. Das in V. 10. begonnene Bild, das die Vergänglichkeit des Irdischen veranschaulicht, wird in V. 11. fortgesetzt mit Bezug auf die bestimmte Anschauung, welche der Orient, namentlich Palästina, darbietet; und es wird geschlossen mit dem nachdrücklich wiederholten: οὕτω καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. Πορείαις ist hier wohl nicht auf die Handelsunternehmungen zu beziehen, vgl. 4, 13. ff.; sondern πορεῖαι, Wege, Pfade, ähnlich dem Wort ὁδοί, V. 8., bezeichnet die Lebensverhältnisse, und zwar hier die äußerlichen Lebensverhältnisse, wie sie eben durch den Reichthum bestimmt sind. Der Satz οὕτω καὶ κ. τ. λ. sagt somit dieß aus: so auch, d. h. so schnell, so unversehens, und gänzlich (denn alles dieß liegt in der Vergleichung) wird auch der Reiche, nehmlich wenn er eben nur der äußerlich Reiche ist, nur der, der sein Herz an den äußerlichen Reichthum gehängt hat, in den durch diesen Reichthum bestimmten Lebensverhältnissen verwelken, untergehen.

V. 11. In diesem mahlerischen Bilde geht die Poesie des A. T. voran, vgl. Jesaj. 40, 6. ff. Hiob 14, 2. Ps. 90, 5. 6. Mit dem Aufgang der Sonne erhebt sich im Orient

dadurch bewiesen, daß er, aus freier Liebe sich uns mittheilend, uns wiedergeboren hat, durch das Wort der Wahrheit (das Evangelium), V. 16—18, welches, statt zum Gegenstande der Streitsucht gemacht zu werden, in das innere Leben aufgenommen werden muß, damit wir die Ueberzeugung von demselben, und die Besselung durch dasselbe in unserer sittlichen Liebe und Reinheit des Wandels bewährenden, Thätigkeit, der Quelle der Seligkeit, erproben. V. 19—27. *)

V. 13—15. 13. Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist unversuchbar durch das Böse: und so versucht er auch niemanden. 14. Jeder vielmehr wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird. 15. Darnach, wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret den Tod.

Mit der Seligpreisung desjenigen, der die Prüfung besteht, und bewährt erfunden wird, hatte der vorhergehende Abschnitt (V. 12.) geschlossen. In dieser Seligpreisung ist, wie die Menschen nun einmal der Erfahrung zufolge sind, schon auch indirekte die Antithese hierzu mitenthalten, daß eben nicht Alle sich so bewähren, wie sie sollten. Was für den Einen nur Prüfung ist, das wird für den Andern, der sich nicht bewährt, zur lockenden Versuchung, die ihn zum Bösen, aber nur vermöge seiner freien Zustimmung zu demselben verführt. Es ist daher ein innerliches Fortschreiten der Gedanken, wenn Jakobus nun die πειρασμοί, von denen er (V. 2.) ausgegangen war, von einer andern Seite auffaßt, und in Bezug auf die πειρασμοί nach dieser andern Seite hin den Menschen betrachtet. Was von der Welt aus dem Menschen entgegenkommt, sey es ein Erfreuliches oder Unerfreuliches, das äu-

*) Die paränetische Folgerung, welche Jakobus aus seinen Prämissen zieht, ist sogleich auch in diesen Abschnitt aufgenommen worden, damit der innere Gedankenzusammenhang unsers Briefs desto klarer ins Auge falle.

ßert, vermöge der Empfänglichkeit des Menschen für die Eindrücke, auch einen Reiz auf ihn, und insofern der Mensch — selbst der wiedergeborene Christ ist noch nicht ganz frei davon — Weltliches in sich hat, das für die Eindrücke aus der Welt ausser ihm einen gleichartigen Anknüpfungspunkt bildet: so eignet der Mensch auch leicht den Reiz sich an; und so wird ihm das Begegniß Versuchung zum Bösen. Was daher nach der einen Seite hin Prüfung ist, das wird, je nach dem Verhältniß des Menschen, Versuchung; und so kommt es, daß schon das Wort πειρασμός beide Bedeutungen hat: Prüfung, und sodann Versuchung. In dieser zweiten Bedeutung wird jetzt von Jakobus über das πειράζεσθαι geredet. In dieser Hinsicht können wir den Zusammenhang des 13. V. mit dem Vorhergehenden durch diesen eingeschobenen Satz herstellen: Wohl wird für Manchen die Prüfung zur Versuchung. Das, woran er sich als den ächten Christen zeigen sollte, wird für ihn ein Reiz zum Bösen. Aber Niemand, wenn er versucht wird, sage, daß er von Gott versucht werde u. s. w. Weil nämlich die Begegnisse, die dem Menschen im Zusammenhange mit der Welt unausweichlich sind, und die ihn nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich auf bestimmte Weise afficiren, offenbar von Gott geordnet sind: so könnte es scheinen, als ob nicht blos die Prüfung, sondern auch die Versuchung, als Reiz zum Bösen, von Gott ausgehe. Der Mensch aber, der sich durch die Versuchung hat überwinden lassen, ist stets geneigt, seine Schuld von sich auf Anderes, in letzter Beziehung auf Gott selber zurückzuschieben, — auf Gott, als den, der die Versuchung so angeordnet habe, auf Gott, als den, dessen Unbedingtheit des Willens Alles ausser ihm der Nothwendigkeit unterwerfe. Diese allgemein menschliche Geneigtheit zur Selbstentschuldigung und zur Zurückschiebung der Schuld auf Gott ist es daher jetzt, welche von Jakobus bekämpft wird. Fragt man hier nach dem besonderen Zustand derjenigen, welchen die Rede des Jakobus gilt, so ist nicht abzusehen, warum hier vorzugsweise nur Menschen von pharisäischen (oder wohl gar auch essäischen) Grundsätzen

gemeint ſeyen; warum hier nicht ganz beſonders auch Chriſten aus der großen, auf Paulus zurückgehenden, Gemeinſchaft berückſichtigt ſeyn könnten; da ja ſelbſt auch im Heidenthum dieß die gewöhnliche Entſchuldigung war: Hom. Il. 19, 86. f. ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα — ἀλλὰ τί κέν μ' ἐξαιμις θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

Bekämpfend alſo das, was der Menſch ſogerne zu ſeiner Entſchuldigung geltend macht, ſagt Jakobus in dem Zuſammenhange der Gedanken, wie dieſer zuvor nachgewieſen wurde: Niemand, der durch das, was er vielmehr ſich zur Prüfung dienen laſſen ſollte, verſucht wird, — verſucht zum Böſen, ſchütze, der Verſuchung ſich hingebend, zu ſeiner Entſchuldigung vor, daß er von Gott verſucht werde, ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, d. h. daß die Verſuchung, als Verſuchung zum Böſen, von Gott ſo angeordnet und eingeleitet ſey, und daß Gott die Schuld davon trage, wenn der Verſuchte ſich zum Böſen hinreiſſen laſſe. In dem Satze ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι iſt die Präpoſ. ἀπὸ (nicht ὑπό) beachtenswerth; ſie bezeichnet das Ausgehen des πειράζεσθαι von Gott, ſey es auf unmittelbare, oder mittelbare, auf nähere oder entferntere Weiſe; ὑπὸ θεοῦ würde die Verſuchung ſchlechtweg auf die unmittelbare Urſächlichkeit Gottes zurückführen. Warum das πειράζεσθαι als sollicitari ad mala (κακά das moraliſch Böſe) nicht auf Gott zurückgeführt werden könne, davon wird in dem nächſten Satze ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστος κ. τ. λ. der Grund angegeben *). Was die Diktion betrifft, ſo iſt der Satz πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα als Folgerung aus dem erſten: ὁ γὰρ θεὸς — κακῶν anzuſehen; = ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστος ὢν κακῶν αὐτὸς οὐδένα πειράζει. Was die Sache betrifft, ſo iſt als der Grund, warum Gott niemanden zum Böſen ſollicitire, und ſollicitiren könne, ſeine abſolute Heilig-

*) Vgl. Menachoth. F. 99. 2. dixit Hiskias, quid est quod scribitur Hiob 36, 16. Veni et vide, non esse morem Dei S. B. qualis hominis. Caro et sanguis seducit a viis vitae ad vias mortis: Deus a viis mortis ad vias vitae.

keit angegeben. Sie nämlich ist durch ἀπείραστος κακῶν bezeichnet. Ἀπείραστος ist seiner Form nach nicht aktivisch (wobei ohnehin nur eine Tautologie entstünde), sondern passivisch aufzufassen; es bedeutet non tentatus, und, was sich genau hieran anschließt, qui tentari nequit. Daß aber die Idee der göttlichen Heiligkeit durch ἀπείραστον εἶναι κακῶν bezeichnet wird, hat seinen Grund im Zusammenhang, wo von dem πειράζεσθαι die Rede ist *). Jakobus sagt also: Wie Gott und weil Gott selbst durch das Böse nicht versucht werden kann, — denn das Böse wird durch die Heiligkeit absolut ausgeschlossen, — so versucht er auch Niemanden, und kann Niemanden versuchen zum Bösen. Diesem entgegen, wird hierauf im V. 14. 15. der Grund, warum etwas zur Versuchung zum Bösen wird, und die Genesis der Sünde, und ihr Verlauf, im Menschen nachgewiesen.

Versuchend wirkt auf den Menschen nur dasjenige, wodurch er sich versuchen läßt, d. h. dessen Eindruck er in sich als einen ungeordneten Reiz aufnimmt. Aber damit der Eindruck diese Wirkung habe, muß in dem Menschen selbst schon das Prinzip der Unordnung hervorgetreten seyn. Ohne dieses fände das Versuchende keinen Anknüpfungspunkt im Menschen; im Menschen also muß für dasjenige, was ihm zur Versuchung wird, oder bestimmter, wodurch er sich versuchen läßt, schon zuvor etwas vorhanden seyn, vermöge dessen er sich dem ihn Afficirenden so zuwendet, daß er es als ein Versuchendes in sich aufnimmt, und den ihm hieraus entstehenden Reiz als einen ungeordneten Reiz aneignet. Immerhin mag es zu der bestimmten inneren Erregung selbst erst auf die äusserliche Veranlassung hin kommen; aber daß das Afficirende zum Menschen in ein innerliches Verhältniß tritt, und so ihm die Versuchung zuführt, das hat etwas im Menschen, wodurch er sich selbst zu dem ihn Sollicitirenden als einem ihn Versuchenden ins Verhältniß setzt, zur nothwendigen Vor-

*) Vgl. Sirach 15, 11. ff., welche Stelle dem Verf. unsers Briefs vorgeschwebt zu seyn scheint.

ausſetzung. Ohne dieſes bliebe das Afficirende und der Menſch nur in gleichgültiger Beziehung zu einander. Was iſt nun dieſes innerliche, im Menſchen ſchon vorhandene Etwas, das der Grund iſt, warum der Menſch ſich das ihn Afficirende als ein Verſuchendes, als einen Reiz zum Böſen aneignet? Es iſt dieß dem Ausſpruch des Jakobus zufolge, der hier ganz mit der übrigen neuteſtamentlichen Lehre übereinſtimmt, die innerliche im Menſchen vorhandene ἐπιθυμία, die Luſt, und zwar ſo, daß die Luſt ſelbſt ſchon als etwas Ungeordnetes gedacht werden muß. Denn daß die Luſt, welche Prinzip der Verführung iſt, ſelber ſchon als ungeordnete Luſt aufgefaßt werden müſſe, ergiebt ſich unſtreitig aus dem beigefügten ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, wodurch die Luſt unter dem Bilde einer Buhlerin dargeſtellt iſt. Somit iſt die ἐπιθυμία bei Jakobus dieſelbe, die bei Paulus näher beſtimmt ἐπιθυμία σαρκός, ἐπιθυμία σαρκική genannt wird, z. B. Gal. 5, 16., oder auch ἐπιθυμία κοσμική Tit. 2, 12.; ſie die Quelle der, von Jakobus, 4, 1., übereinſtimmend mit Paulus, ſogenannten ἡδονῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν. Aber ſo iſt zugleich offenbar, daß der Menſch das Böſe ſchon in ſich hat, ehe es in ihn von auſſen hineinkommt, daß die ἐπιθυμία ſelbſt ſchon das Böſe iſt; wie ſie auch von Paulus Col. 3, 5. ἐπιθυμία κακή, Eph. 4, 22. ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης genannt wird. Und daß Jakobus die ἁμαρτία erſt aus der ἐπιθυμία hervorgehen läßt (V. 15.), hebt jene Anerkenntniß, daß die ἐπιθυμία ſelbſt ſchon böſe, und ſelbſt ſchon Sünde ſey, bei Jakobus keineswegs auf. Denn hier bezeichnet ἁμαρτία im Verhältniß zur ἐπιθυμία die Sünde in ihrem Hervorbrechen, und wie ſie in ihrem Laufe, den ſie nimmt, ſich vollendet; die ἐπιθυμία aber iſt die Wurzel der Sünde, d. h. die Sünde ſelbſt in ihrer Wurzel; denn was die Sünde dem Prinzip nach ſchon in ſich hat, iſt nothwendig ſelbſt ſchon Sünde. Treffend Calvin: Neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci peccatum, ita ut peccatum sit ac reputetur coram Deo; sed quando *emergat*. Sic enim gradatim procedit, mortis aeternae causam esse consummationem pec-

cati; peccatum autem oriri ex illicitis desideriis: jam illic ita desideria radicem habere in concupiscentia. Unde sequitur, homines in interitu fructum colligere, quem ipsi protulerunt. Aber wenn somit die ἐπιθυμία, worin der Mensch das Prinzip der Verführung in sich selbst hat, selber schon, als fleischliche Lust, böse ist und die Mutter der aus ihr hervorgehenden Sünden: so fragt sich, woher denn die ungeordnete Lust selbst komme? So daß also diese Frage erst recht die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist. Insofern, wie aus V. 13., und hierauf wieder aus V. 16. 17. klar ist, von Gott es verneint wird, daß von ihm das Böse herkomme: so kann nach Jakobus der Ursprung der ungeordneten Lust, oder der Lust, wiefern sie eben als ungeordnete Lust sich entwickelt, nicht auf Gott zurückgeführt werden. Wenn nun aber auch das von aussen dem Menschen zugeführte πειράζεσθαι überhaupt für den Menschen nur dadurch Veranlassung zur Sünde wird, daß dasselbe an etwas entsprechendes Böses im Menschen, das schon zuvor da ist, anknüpft; wenn somit der Ursprung der ungeordneten Lust nur aus der innern Eigenthümlichkeit des Menschen selber erklärt werden kann: so fragt sich, was denn im Menschen dieses Eigenthümliche sey, kraft dessen bei aller Verführung die Lust, welche den Grund der Aneignung des verführenden Reizes in sich hat, selber schon als die ungeordnete und somit sündhafte vorgefunden wird? Die Beantwortung dieser Frage scheint mir bei Jakobus angedeutet in dem zu ἐπιθυμίας hinzugesetzten ἰδίας. Dieses ἰδίας scheint mir dieß als die Ansicht des Jakobus anzudeuten, daß die ungeordnete Beschaffenheit der Lust des Menschen seine eigene That sey, hervorgegangen aus der Selbstbestimmung seiner sittlichen Freiheit *). Somit würde also von Jakobus der Ursprung

*) Bengel im Gnomon: causam peccati debemus in nobis quaerere, non extra nos. Ne ea quidem, quae diabolus injicit, periculum facessunt, antequam fiant ἴδια, *nostra*. *Propriam* quisque concupiscentiam habet, ex ingenio *suo*. Was das ἴδιον betrifft, so sagt Gegentheils in Bezug auf das

des im Menschen sich vorfindenden Bösen, das in seinem Anfangspunkte eben die ἐπιθυμία ist, auf die sittliche Freiheit des Menschen zurückgeführt, als das Prinzip der Selbstbestimmung aus und durch sich selber. In der That ist es auch (philosophisch betrachtet) ausser Zweifel, daß eine befriedigende Erklärung des Ursprungs der Sünde immer auf die sittliche Freiheit des Menschen zurückgehen muß. Ist eine sittliche That undenkbar, ohne daß in ihr die Freiheit wirksam wäre; bricht auch aus der ἐπιθυμία die ἁμαρτία, als aktuale Sünde, nur durch die Selbstbestimmung der Freiheit hervor: so muß die Kraft der Freiheit auch schon beim allerersten Ursprung des Bösen in der ἐπιθυμία als wirksam gedacht werden. Allein nun dringt sich zugleich noch eine andere Betrachtung auf, diese nämlich, daß jeder Mensch vor seiner Wiedergeburt, deren er erst als Christ sich theilhaftig macht, als der mit der ἐπιθυμία κακή und mit der ἁμαρτία behaftete vorgefunden wird. Jeder ist der Wiedergeburt bedürftig. Dieß erkennt auch Jakobus im V. 18. vollkommen an; und so werden wir in letzter Beziehung auf die Frage zurückgeführt, wie es denn zu erklären sey, daß eben dieß die freie Selbstbestimmung eines Jeden sey, die ἐπιθυμία als die κακὴ ἐπιθυμία in sich zu erregen? Darauf aber finden wir bei Jakobus keine Antwort, weder ausdrücklich gegeben, noch auch nur angedeutet. Paulus verweist uns hier auf den Zusammenhang der sündhaften Menschheit mit Adam, in welchem die Menschheit in den Gegensatz mit Gott eingieng. Da fragt es sich jedoch selbst wieder, ob dieser Zusammenhang als ein historischer zu denken sey, so, daß wir dann auf die bekannte Lehre von der Erbsünde kämen; oder ob als ein idealer, so daß Adam eben nur der Typus des Menschen überhaupt wäre, in welchem Falle wir entweder die in der sitt-

Gute der alex. Clemens in der Schrift, quis dives salvetur, c. 10.: ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ αἵρεσις, ὡς ἐλευθέρῳ· ἐπὶ δὲ θεῷ ἡ δόσις, ὡς κυρίῳ. δίδωσι δὲ βαλομένοις καὶ ὑπεροπτικόοι καὶ δεομένοις, ἵν' οὕτως ἵλεως αὐτῶν ἡ σωτηρία γένηται. οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεός· βία γὰρ ἐχθρὸν θεῷ.

lichen Freiheit gesetzte Möglichkeit des Bösen zugleich als seine Nothwendigkeit *) auffassen müßten, oder aber, wenn wir die Freiheit ganz bei Seite lassen wollten, die Entwicklungsweise der Kräfte des menschlichen Wesens uns als eine solche zu denken hätten, vermöge welcher diejenige Seite des menschlichen Wesens, worin die ἐπιθυμία wurzelt, sich vom Beginne der Thätigkeit der Kräfte an zur ungeordneten Lust gestaltet. Die Entscheidung hierüber liegt auf dem Gebiete der Dogmatik; die Exegese führt uns bei Jakobus — um zu ihm zurückzukehren — nur bis zur Anerkenntniß der Thatsache, daß die Wurzel des Bösen in der ἐπιθυμία des Menschen selber zu suchen sey, und zwar so, daß die ἐπιθυμία selbst in Abhängigkeit von der sittlichen Freiheit des Menschen aufgefaßt werden müsse.

So sagt demnach Jakobus im V. 14.: Jeder werde verführt, indem er sich selbst verführe, gereizt und gelockt durch die eigene Lust. Ἐξέλκεσθαι, ab- (ἐξ) gelockt werden (vom Guten), δελεάζεσθαι hingelockt werden zum Bösen. Dieses Bild ist zunächst hergenommen von der Lockspeise (δέλεαρ), womit man Thiere fängt; wird aber dann namentlich von den Verlockungen einer Buhlerin gebraucht. (Im Griech. u. Lat.: ἡ ἡδονὴ δέλεαρ τῶν κακῶν, voluptas esca malorum. Cic. Sen. 13. mit Bezug auf Plato.) So als Buhlerin wird die ἐπιθυμία hier dargestellt; und daher wird das Bild im Folg. fortgesetzt durch den Ausdruck συλλαβοῦσα τίκτει und ἀποκύει. Durch die Reizung und Lockung der Lust wird hier bezeichnet, wie sich die Lust (auf eine versuchende Affektion hin) dem Menschen anschmeichelt, um ihn zur sündhaften That zu verleiten. Aber damit es zu dieser wirklich komme, muß die Lust συλλαβεῖν, empfangen, befruchtet werden, d. h. es geht in dieselbe der freie Wille ein, denn dieser ist das befruchtende Princip zur That; und hierdurch wird die Lust zur wirksamen Begierde, (συλλαβοῦσα, wenn sie empfangen hat); und so als die durch den Willen in Wirksamkeit getretene Begierde,

*) Die nähere Bestimmung wäre: bis zum Beginne der in dem unsündlichen Christus ursprünglichen höheren Lebensentwicklung.

als welche sie die Willensthätigkeit selbst in sich aufgenommen hat, gebieret sie (bringt sie hervor) die Sünde: τίκτει ἁμαρτίαν. Die ἁμαρτία, welche von der ἐπιθυμία, die selbst schon böse ist (selbst schon die ἁμαρτία als Sündhaftigkeit), ausgeboren wird, ist die in den sündlichen Thaten hervorbrechende Sünde, die aktuale Sünde, worin der durch die Begierde erregte Entschluß zu dem auf bestimmte Weise sich gestaltenden Sündigen sich vollzieht. Jedoch darf hier bei Jakobus ἁμαρτία nicht blos von der einzelnen aktualen Sünde verstanden werden, sondern von der aktualen Sünde in ihrer Totalität. Da ἁμαρτία eine allgemeine Beziehung hat zu der ἐπιθυμία in dem Satze: εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, und hinwiederum eine allgemeine Beziehung zu dem θάνατος in dem anderen Satze: ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον, so muß ἁμαρτία nothwendig von der sündhaften Gesammtthätigkeit verstanden werden, die aber freilich in jedem einzelnen Falle ihre bestimmte Ausprägung hat, sowie sie auf die ganze Beschaffenheit des Menschen als eine habituell sündhafte zurückwirkt. Treffend setzt Calvin in der oben ausgehobenen Stelle weiter hinzu: Perfectum itaque peccatum non intelligo unum aliquod opus perpetratum, sed cursum peccandi completum; tametsi enim unicuique peccato mors debetur, dicitur tamen stipendium esse impiae et sceleratae vitae. Wenn sodann Calvin mit diesen Worten schließt: Ita refellitur eorum delirium, qui ex his verbis colligunt, non esse mortale peccatum, donec in exteriorem ut vocant actum proruperit. Neque enim hoc tractat Jacobus; sed tantum in hoc versatur, ut radicem nostri exitii in nobis esse doceat: so hat er zwar allerdings darin Recht, daß dem Jakobus die Sünde nicht deßwegen als das todbringende gilt, weil sie in die äußere Erscheinung des Lebens hervortritt; sondern todbringend ist die Sünde, weil sie schon in ihrer Wurzel, und hierauf in ihrem Verlaufe von dem Leben in Gott ausschließt, und also den Menschen nothwendig dem Tode anheimfallen macht. Allein das ist hinwiederum eben so gewiß, daß es in dem ganzen Gedankenkreise des Jakobus liegt, es sey in dem naturgemäßen Verhältniß des Innern zum

Aeußern begründet, daß das Innere sich in bestimmten Thaten in das Gebiet des äußern Lebens hervorstelle.

Es verhält sich — das ist offenbar der Gedankenzusammenhang des Jakobus — es verhält sich mit dem Prinzip des Bösen im Menschen, als dem der Welt angehörenden, wie mit dem Prinzip des Guten im Menschen, als dem durch die Wiedergeburt dem Reiche Gottes angehörenden. Wie es in der Natur der πίστις liegt, vgl. V. 3. 4., zur Willensthätigkeit fortzuschreiten, und wie diese nun in bestimmten Thaten des Guten im Leben sich darstellt: so liegt es in der Natur der ἁμαρτία, die in ihrer Wurzel ἐπιθυμία ist, zur sündhaften Willensthätigkeit fortzuschreiten, und nun ebenfalls in bestimmten Thaten des Lebens sich hervorzustellen. Das ist der innere nothwendige Verlauf der Sünde, daß sie aus der Sündhaftigkeit heraustritt in die aktuale Sünde; die aktuale Sünde aber giebt sich eben damit ihre Vollständigkeit, daß sie in den bestimmten sündlichen Thaten, die nun das Leben durch eine bestimmte Aeußerung des Inneren erfüllen, sich hervorstellt. So ist das ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα das Seiten- und Gegenstück zu dem ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. V. 4.

Uebrigens setzt sich auch in dem ἀποτελεσθεῖσα das angefangene Bild noch fort, denn dieses Verb. ἀποτελεῖσθαι wird im besondern von der zur Reife gebrachten Frucht gebraucht; ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ist also die zur Vollständigkeit ihrer Entwicklung, wie diese in ihrem Wesen begründet ist, hindurchgeschrittene Sünde, als die dem Leben in seiner Totalität sich eindrückende Bestimmtheit. Haben wir bisher in dem Ausspruch über die Sünde das Gegenstück zu dem Ausspruch über den Glauben erkannt: so vollendet sich die Parallele, wenn wir auf die Folge der Sünde für den Menschen Rücksicht nehmen. Wie V. 12. den ἀνὴρ δόκιμος γενόμενος die Bewährung seines Glaubens zur Krone des Lebens, der ζωὴ αἰώνιος, führt, und wie diese als der Ehrenpreiß dem Bewährten von Gott geordnet ist: so führt den Sünder die Sünde in den θάνατος, und das zwar so, daß nach der einen Seite der Betrachtung der θάνατος in der Sünde schon mitgesetzt ist, als ihre nothwendige

Wirkung, weil der Zwiespalt mit Gott, die Feindschaft Gottes (was die Sünde ist, 4, 4.) eben damit von dem Leben in Gott, d. i. von der ζωὴ αἰώνιος, ausschließt; nach der anderen Seite der Betrachtung aber ist der Zusammenhang des θάνατος mit der ἁμαρτία als Strafe von Gott geordnet, welcher der κριτὴς ist, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, 4, 12.: so daß also in dieser Hinsicht der θάνατος eine Kundthuung der göttlichen Gerechtigkeit ist, welche ebenso wesentlich ist zur vollkommenen Offenbarung Gottes, als wenn er dem bewährten Glaubenshelden die Krone des ewigen Lebens reicht.

So ergiebt sich denn auch, daß bei Jakobus ebenfalls, wie sonst im N. T., θάνατος in jenem umfassenden, prägnanten Sinn zu nehmen ist. Es ist, den leiblichen Tod mit eingeschlossen, die ganze Summe des im Zusammenhang mit der Sünde von Gott geordneten Uebels im Geistigen und im Leiblichen, welches der Mensch in dem unseligen Schuldbewußtseyn, das die Sünde begleitet, als Strafe fühlt.

V. 16—18. 16. Täuschet euch nicht, meine geliebten Brüder. 17. Stets nur gute Gabe, und stets nur vollkommenes Geschenk kommt von oben herab, vom Vater des Lichtes (der Lichter), bei welchem keine Veränderung ist, noch ein Schatten von Wechsel. 18. Nach seinem Willen hat er uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir Erstlinge seiner Geschöpfe wären.

V. 16. Das μὴ πλανᾶσθε geht auf das Vorhergehende so zurück, daß es die Warnung theils vor der zuvor gerügten Selbsttäuschung, theils vor der Zurückschiebung des Bösen auf Gott wieder auffaßt. An den letzteren Gedanken wird im V. 17. angeknüpft, so, daß dem Negativen, das in Bezug auf Gott ausgesprochen worden V. 13., nun das Positive zur Seite gestellt wird: Alles, was von Gott ausgehe, sey immer nur gut. Das μὴ πλανᾶσθε ist eine Formel, die sich im N. T. öfters findet, wenn vor einer schweren Verirrung des Menschen gewarnt wird. Vgl. z. B. 1 Cor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. 1 Joh. 3, 7. Die Anrede ἀδελφοὶ μου ἀγαπητοὶ hat hier etwas besonders herzliches; sie macht das Wohlwol-

len fühlbar, aus welcher die Ermahnung des Schreibenden fließt.

V. 17. *Πᾶσα κ. τ. λ.* Immer nur (wie im V. 2. *πᾶσαν χαράν* —) das Gute, das Vollkommene ist es, das als Gabe, als Gnadengabe (*δώρημα*), von Gott herabkommt. *Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ, καὶ πᾶν δώρημα τέλειον* ist ein Hexameter, der in der Lebhaftigkeit der poetisch sich gestaltenden Rede dem Verfasser des Briefs unwillkührlich entschlüpfte, wie ein solcher Hexameter auch Hebr. 12, 13. sich findet. Das Gute und Vollkommene, das hier als Gottes Gabe genannt ist, bezeichnet zwar überhaupt das Gute, und den Ausfluß der göttlichen Vollkommenheit, hat jedoch in diesem Zusammenhang sogleich seine besondere Beziehung auf das sittlich Gute, wie dieses von Gott ausgeht in der sittlichen Weltordnung, welcher die Menschen angehören. Daher offenbart sich in der Gabe des Guten die Heiligkeit Gottes, auf welches nun in dem *πατὴρ τῶν φώτων κ. τ. λ.* ebenso positiv hingewiesen wird, als auf dieselbe zuvor V. 13. der negative Ausdruck hinwies. Aber insofern das in der Heiligkeit Gottes begründete Gute doch nur dadurch in der Menschenwelt sich verwirklicht, daß Gott selber den Menschen sich mittheilt, und zwar so, wie er sich ihnen im Christenthum zur Wiedergeburt mittheilt: so ist es nicht blos die Heiligkeit Gottes, aus welcher das sich verwirklichende Gute abzuleiten ist, sondern es ist dabei wesentlich seine Liebe wirksam, die aber somit eben als die heilige Liebe zu begreifen ist, wie sie in Bezug auf diejenigen, denen sie sich mittheilend zuvorkommt, und zwar zuvorkommt, ob sie es auch nicht verdienen, die freie Liebe (*χάρις*) ist. Zu diesem Gedanken schreitet, in innerlicher, nothwendiger Ideenverbindung, die Rede in V. 18. fort, indem hier die Berufung zum Reiche Jesu Christi und die Wiedergeburt in demselben als der, unmittelbar aus dem christlichen Bewußtseyn geschöpfte, Hauptbeweis der in der sittlichen Weltordnung sich offenbarenden heiligen Liebe Gottes aufgeführt wird.

Ἄνωθέν ἐστι ist in der Construktion für sich zu nehmen,

und καταβαῖνον als das zum ganzen Satze hinzugefügte Participium; ἄνωθεν aber = מִמַּעַל (מִשָּׁמַיִם), divinitus, leitet das nachfolgende ἀπὸ πατρός ein (δεικτικῶς), wie 4, 1. ἐντεῦθεν das nachfolgende ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν *).

Gott heißt hier πατὴρ τῶν φώτων. Das Licht, als das reine Element, ist Bild des Geistig-Reinen, Heiligen. Wie nun sonst Gott selbst ein Licht genannt wird, 1 Joh. 1, 5., in welchem nichts Finsteres ist (wie hier παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ κ. τ. λ.), und wohnend im Lichte, 1. Tim. 6, 16., — wodurch seine Heiligkeit symbolisirt wird: so wird hier Gott derjenige genannt, aus welchem das Licht seinen Ursprung hat; wodurch Gott als der Urgute bezeichnet wird, so daß eben nur weil und sofern Gott dieses ist, auch eine Manifestation des Heiligen in der Welt stattfinden kann. Daß aber Gott statt πατὴρ τοῦ φωτός, was man zunächst erwarten sollte, πατὴρ τῶν φώτων genannt wird, Vater der Lichter, das scheint daraus erklärt werden zu müssen, daß die himmlischen Lichter, die Gestirne, (denn das sind τὰ φῶτα, vgl. Jerem. 31, 35. Ps. 136, 7.) der reinste Wiederschein des von Gott durch die Schöpfung ergossenen Lichtes sind; wobei dann vielleicht noch als Nebenvorstellung die die Engel und die Sterne des Himmels in Beziehung zu einander stellende Ansicht in Betracht kommt; wodurch der Ausdruck πατὴρ τῶν φώτων den Ausdruck des A. T. יְהוָה צְבָאוֹת berühren würde. Beachtung verdient sodann hier die aus Philo sich darbietende Parallele. Wie es von Gott heißt, de confus. ling. p. 346. C. ὅτι μόνον ἀγαθῶν ἐστιν αἴτιος, κακῶν δὲ οὐδενὸς παράπαν, wie es von ihm ferner heißt de somniis p. 576. πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστιν οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον: so wird der λόγος, durch welchen Gott der Welt sich mittheilt, genannt ὑπερουράνιος ἀχῆρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀχέρων. De opif. p. 6. D. — Παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι (= ἔνεστι) παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, d. h. der in

*) Vgl. Bereschith R. 51. 5. Dixit R. Chanina: non est res mala descendens desuper.

ſeiner lichten Reinheit, in ſeiner Heiligkeit ſich ewig ſelbſt gleich iſt. Was den Ausdruck betrifft, ſo kann man zu dem παραλλαγὴ aus dem Vorhergehenden entweder ſchlechtweg φωτός ſuppliren, bei welchem kein Wechſel des Lichtes iſt, oder man kann auſſer dieſem noch die Vergleichung ſuppliren, bei welchem kein Wechſel, nämlich des Lichtes, ſtattfindet, wie bei den Geſtirnen. (Vgl. Sir. 27, 11. διήγησις εὐσεβοῦς διαπαντὸς σοφία, ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται.) Ἡ τροπῆς ἀποσκίασμα, — τροπή, Veränderung, Wechſel, ἀποσκίασμα, obumbratio, alſo τροπῆς ἀποσκίασμα, die aus der Veränderung entſtehende Verdunklung *). Dem Sinn nach treffend und ſchön Luther: „kein Wechſel zwiſchen Licht und Finſterniß.“ Vgl. Weish. 7, 29 f. „die Weisheit herrlicher als das Licht der Sonne; τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐκ ἀντισχύει κακία.“

V. 18. Vergl. über den Zuſammenhang das oben Geſagte. Dafür, daß nur Gutes von Gott kommt, wird jetzt der Beweis aus der Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit geführt. Es iſt die ausgezeichnetſte Kundthuung der heiligen Liebe Gottes, daß er durch Chriſtus ſein Reich in der Menſchheit ſtiftet, und in demſelben die zu ihm Berufenen in ein neues geiſtiges Leben einführt. Was in Gott es iſt, das den Grund dieſer Segnung der Menſchheit in ſich hat, das wird in V. 18. durch βουληθεὶς bezeichnet; es iſt die Liebe, welche in ihrer Richtung auf die Menſchen, zumal die von Gott getrennten, freies Wohlgefallen iſt. Daher eben hier der Ausdruck βουληθεὶς, wie Paulus in ſolchem Zuſammenhang der Gedanken das, was Gott thut, aus ſeiner βουλὴ τοῦ θελήματος, oder εὐδοκία τοῦ θελήματος ableitet, Eph. 1, 5. 11., und Alles in der χάρις befaßt. Die in der βουλὴ Gottes begründete göttliche Thätigkeit zum Heile der Menſchen äuſſert ſich zunächſt in der Stiftung des göttlichen

*) Die Erklärung des Etymolog. τροπῆς ἀποσκίασμα ſtehe für ἀλλοιώσεως καὶ μεταβολῆς ἴχνος iſt unzuläſſig.

Reiches durch Christus, und in der Berufung zu demselben. Dieß übergeht der Verfasser unseres Briefs. Er setzt es einfach voraus; und, auf das christliche Bewußtseyn sich berufend, hebt er unmittelbar hervor, was nach dem Willen Gottes in seinem Reiche verwirklicht wird, — die Wiedergeburt der in dieses Reich Aufgenommenen, inwiefern die Wiedergeburt eben auf der göttlichen Ursächlichkeit selber beruht, die sich im Inneren des Christen wirksam beweist. Denn der heilige Geist selbst ist das wiedergebährende Prinzip im Menschen. Hieran ist, wenn es auch gleich nicht ausdrücklich genannt ist, zu denken bei dem ἀπεκύησεν, als wodurch ja eben die göttliche Ursächlichkeit bezeichnet wird. Und eben dasselbe wird auch wieder bei dem λόγῳ ἀληθείας vorausgesetzt. Das Werkzeug, mittelst dessen die göttliche Ursächlichkeit (das πνεῦμα ἅγιον) zur Wiedergeburt im Menschen wirksam ist, ist das göttliche Wort, das Evangelium, das Wort der Wahrheit, welches sich zu solchem Werkzeug deßwegen eignet, weil es selber das Erzeugniß des heiligen Geistes ist, und somit homogen dem mittelst desselben im Inneren des Menschen wirksamen Geiste. Das göttliche Wort heißt Wort der Wahrheit, λόγος ἀληθείας, wie Joh. 17, 17. Eben darin, daß es Wahrheit (ἀλήθεια) ist, ist es die Quelle der Erleuchtung und der Belebung für den Menschen, und die Wahrheit macht, wie Christus sagt, Joh. 8, 32., den sie Erkennenden frei. — Die Wiedergeburt, sonst durch ἀναγεννᾶν bezeichnet, ist hier durch das Wort ἀποκυεῖν bezeichnet; ἀποκυεῖν heißt eigentlich zeugen, allein da die zuvor von Gott Getrennten zum neuen Geistesleben erzeugt werden, so ist ἀποκυεῖν dem Sinne gemäß so viel, als ἀναγεννᾶν. Vgl. κτίζειν, Ephes. 2, 15. 4, 24., und γεννᾶν Philem. V. 10. In dem zweiten Satze: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων wird der Zweck hervorgestellt, welchen die Veranstaltung des Heils der Menschheit rücksichtlich der sittlichen Weltordnung hat, rücksichtlich des Verhältnisses, in welches die Menschen zu Gott kommen sollen. Wie diesem gemäß die Menschen sich benehmen sollen, davon ist hier noch nicht

die Rede, als insofern es indirekt schon durch das Wort ἀπαρχήν τινα angedeutet ist; sondern dieß wird erst im Nächsten als Folgerung abgeleitet. — Daß ἀπαρχήν bildlich (unabhängig also von dem Zeitbegriff) zu nehmen sey, dieß ist selbst schon sprachlich durch das τινά angedeutet. Ἀπαρχή, entsprechend dem hebräischen רֵאשִׁית, sind die Erstlinge der Erzeugnisse, welche Gott geweiht, und zum Opfer für ihn als das Heilige ausgesondert, und ihm dargebracht werden. So heißen nun auch hier die Christen in Bezug auf das von Gott beabsichtigte Verhältniß derselben zu Ihm, die ihm zum Opfer geweihten Erstlinge, die er sich selber als sein Eigenthum heiligte, indem er sie zum Leben in ihm wiedergebiert. So steht das ἀπαρχήν τινά parallel dem τέλειοι καὶ ὁλόκληροι V. 4. Wenn es heißt ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, seiner Geschöpfe, und näher: seiner Menschen, vgl. κτίσις Marc. 16, 15. und das rabbinische בְּרִיאָה, so werden hierdurch die im Reiche Gottes Wiedergeborenen als die an die Spitze der Menschheit, zur Weihe und zur geistigen Lebenserneurung dieser, Gestellten bezeichnet. Aehnlich Röm. 8, 23. οἱ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες. Und so hatte schon Philo das israelitische Volk ἀπαρχὴν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους genannt; und Jerem. 2, 3. heißt das israelitische Volk ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ ἀρχὴ γεννημάτων αὐτοῦ.

V. 19—21. 19. Darum, meine geliebten Brüder, sey jeder Mensch schnell zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn. 20. Denn des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist. 21. Deßhalb leget ab alle Unsauberkeit, und den Auswuchs von Bosheit, und nehmet an mit Sanftmuth das euch eingepflanzte Wort, das eure Seelen selig machen kann.

Mit V. 19. wird jetzt die Folgerung gemacht, die sich aus demjenigen ergab, was zuvor von Gottes heiliger Liebe gegen die zu seinem Reiche Berufenen gesagt ist. Hat Gott so viel für die Menschen gethan, so ergeht hinwiederum an die Menschen, die Gott zu sich in ein so herrliches Verhältniß gesetzt hat, die Anforderung, was sie zu thun haben, um

ſich als die der göttlichen Wohlthat Würdigen, und als die für die göttliche Wohlthat Dankbaren zu beweiſen. Man ſieht alſo, das ὥϛε im Anfang des 19. V. hat ſeine gute Stelle hier. Lachmann hat dafür in ſeiner Ausgabe des N. T. aufgenommen: Ἴϛε, ἀδελφοὶ μου ἀγαπητοὶ (ihr wiſſet dieß), ἔϛω δὲ πᾶϛ ἄνθρωποϛ κ. τ. λ. Es hebt aber der Verfaſſer unſeres Briefs in der Anwendung, die er von dem zuvor Geſagten auf die Anforderung an den Chriſten macht, zunächſt etwas Spezielleß heraus, mit Bezug auf den Zuſtand der Chriſtenheit, den er vor Augen hat. Vgl. die Einleitung. Er berückſichtigt den Gegenſatz, der ſich über der Lehre des Chriſtenthums erhoben hatte, und die erbitterten Streitigkeiten hierüber. In dieſer Beziehung ſagt er: darum ſey Jeder ſchnell zu hören, ταχὺϛ εἰϛ τὸ ἀκοῦϛαι, sc. τὸν λόγον τῆϛ ἀληθείαϛ, d. h. das ſoll wohl Jeder ſich angelegen ſeyn laſſen, das göttliche Wort mit Eifer zu ergreifen; aber langſam ſey er zu reden, d. h. aber daſſelbe zum Gegenſtand des erbitterten (ὀργή) Streites zu machen, beſinne er ſich mit Bedächtlichkeit, — dieß drückt das βραδύϛ aus; βραδύϛ und ταχύϛ, mit wechſelſeitiger Beziehung auf einander gewählt, müſſen auch wechſelſeitig aus einander erklärt werden; βραδὺϛ εἰϛ ὀργήν, Jeder ſey bedächtlich genug, um ſich nicht zum Zorne, zur leidenſchaftlichen Erbitterung gegen ſeine Mitchriſten (wegen verſchiedener Anſicht über die Lehre) hinreißen zu laſſen.

V. 20. ὀργὴ — δικαιοσύνην θεοῦ (zunächſt = τὸ δίκαιον παρὰ τῷ θεῷ) οὐ κατεργάζεται, der Zorn thut nicht was vor Gott recht iſt. Gott fordert die Liebe. Eben dieſe wird durch den Zorn verletzt. Nun folgt aber von ſelbſt (und dieß iſt weiter in dem Satze ὀργὴ — κατεργάζεται enthalten), daß das Verhältniß des Zürnenden zu Gott nicht das des δίκαιοϛ iſt, d. h. des vor Gott Gerechtfertigten, ihm Wohlgefälligen. In der Sentenz des 20. V. findet ſich eine Anſpielung auf Sir. 1, 21., ὁ δυνήσεται θυμὸϛ ἄδικοϛ δικαιωθῆναι. Klar iſt übrigens, daß ὀργή den Zorn gegen die Brüder, nicht gegen Gott, wie Gebſer es nimmt, bedeute.

V. 21. *Διὸ ἀποθέμενοι κ. τ. λ.* Durch *διό* wird der Gedanke des 21. V. zwar in nächster, besonderer Beziehung aus dem unmittelbar Vorhergehenden abgeleitet. „Darum, weil brüderliche Liebe unter einander von euch gefordert wird, so leget alle Feindseligkeit gegen einander ab, und nehmet das Wort mit Sanftmuth auf.“ Aber insofern der 21. V. einen allgemeinen Gedanken enthält, geht *διό* in allgemeiner Beziehung auf die in V. 19. aus dem Vorangegangenen abgeleitete Folgerung zurück. „Darum, weil Gott in euch durch das Wort der Wahrheit zu eurer Wiedergeburt wirksam ist, so thut auch ihr das Eure, um dieses Wort euch immer entschiedener anzueignen.“ *Ῥυπαρία*, sordes, sonst im N. T. nicht vorkommend, bedeutet ein solches Gesinntseyn und Handeln, wodurch sich der Christ sittlich verunreinigt; was hier nach dem Zusammenhang vorzüglich auf die Ausbrüche feindseliger und erbitterter Rohheit, wozu die Streitigkeiten führen konnten, bezogen werden muß. Es ist daher auch unmittelbar damit verbunden *καὶ περισσείαν κακίας*, — *κακία*, malitia, Bosheit überhaupt, wie 1 Petr. 2, 16., und dann hauptsächlich die feindselige Gesinnung, und das feindselige Benehmen gegen die Mitbrüder. Vgl. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Das Wort *περισσείαν* ist in der Bedeutung von Auswuchs zu nehmen, und zu betrachten als an der Stelle eines Adjectivs oder einer Apposition gesetzt, vgl. Winer, neutestamentl. Grammat. §. 48. S. 301. 3. Ausg., *τὴν κακίαν ἥτις ἐστὶ περισσεία*, die Feindseligkeit, dieser Auswuchs — oder auch: diese ungemäßigte Feindseligkeit. *ἐν πραΰτητι*, mit Sanftmuth; offenbar Gegensatz gegen das vorangegangene *ὀργή*. *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον* — der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß unter *λόγον* nichts anderes verstanden werden kann, als der in V. 18. genannte *λόγος ἀληθείας*, dessen Mittheilung durch das Bild der Pflanzung bezeichnet wird; daher *τὸν ἔμφυτον λόγον*, das in euch gepflanzte, d. i. in eure Seele eingesenkte Wort der Wahrheit. So auch in lat. Sprache verbum insitum, doctrina insita. Bei Hom. Odyss. 22, 347. sq. sagt der Sänger: *αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας* (Lieder) *παντοίας ἐνέφυ-*

Beweiſet euch als die, die das Wort vollbringen, γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, und nicht blos als ſolche, die, unbekümmert um die thätige Vollziehung deſſelben, eben hiermit zeigen, daß ſie es nur gehört haben, d. h. in einem blos äußerlichen Verhältniß, und gleichgültig gegen daſſelbe geblieben ſind, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ, womit ſie jedoch, wenn ſie wähnen, an ſolchem bloßem Hören ſey es genug, nur ſich ſelber täuſchen, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς (παραλογίζεσθαι, ſich verrechnen, daher: ſich ſelber täuſchen). Die Forderung, die Jakobus hier ſtellt, ſteht im innerlichen, weſentlichen Zuſammenhang mit ſeiner früher von uns entwickelten Lehre von πίστις und ἔργον, und iſt die Wiederholung deſſelben Gebots, das Jeſus in der Bergrede gegeben. Matth. 7, 24 f. Wie Jakobus hier den ποιητὴς λόγου und den ἀκροατὴς einander gegenüberſtellt, ſo Paulus Röm. 2, 13. den ποιητὴς νόμου und den ἀκροατὴς νόμου.

V. 23. 24. Es iſt nicht der V. 24. ſo anzuſehen, als ſagte er die Anwendung der Vergleichung aus; ſondern, was der lebendigen Diktion des Jakobus angemeſſener iſt, im 24. V. ſetzt ſich die Vergleichung noch fort; ſie iſt aber wie die Erzählung des Angeſchauten gegeben, daher die Aoriſte. Die Anwendung der Vergleichung aber iſt zu ſuppliren. Πρόσωπον τῆς γενέσεως (oder wie hiefür auch geſagt wird, τὸ ἐκ γενέσεως πρόσωπον), facies nativa, abſichtlich geſetzt, als Bild der Beſchaffenheit des Menſchen, wie dieſer von Natur iſt, ſolange er das neue Geiſtesleben noch nicht in ſich aufgenommen hat, oder zu der Gnade, wenn ſie ihm auch ſchon entgegengekommen iſt, auf blos äußerliche Weiſe ſich verhält. — Die Vergleichung, in welcher ein Grund (ὅτι) davon dargelegt wird, warum der bloße Hörer des Worts ſich ſelbſt täuſche, V. 22., hat dieſen Sinn: Wer mit dem göttlichen Worte nur eine äußerliche Bekanntſchaft macht, ohne daſſelbe ſich lebendig anzueignen, und die Aneignung durch die That zu bewähren, dem geht es wie demjenigen, der ſeine leibliche Geſtalt im Spiegel (flüchtig) beſchaut, und ſofort davon geht, und vergißt, wie er ausſah. Statt durch den Spiegel zur Kenntniß ſeines Ausſehens und zur Verbeſſerung des Mangel-

haften geleitet zu werden: läßt er unbenützt, wozu ihm der Spiegel dienen sollte. Eben so jener. Statt sich den Spiegel des göttlichen Worts dazu dienen zu lassen, um dadurch zu erkennen, was Gott von ihm fordert, und wie er sich zu der göttlichen Verordnung verhält, und was also von seiner Seite geschehen muß, um dem Willen Gottes zu genügen, läßt er das göttliche Wort gleichgültig an sich vorübergehen, und entzieht sich der Wirkung, die dasselbe auf sein Leben haben sollte, und — haben würde, wenn er mit demselben in innerliche Bekanntschaft träte.

Dieser blos äußerlichen Bekanntschaft mit dem Worte wird jetzt in V. 25. die sorgfältige, tiefe Erforschung desselben entgegengestellt, welche, als innerliche Aneignung, auch die Wirkung hat, daß der durch dasselbe Erleuchtete und durch dasselbe zu seiner Erfüllung Angetriebene die Forderung des göttlichen Willens vollbringt; daher nun das göttliche Wort νόμος genannt wird, aber νόμος ἐλευθερίας, — wohl mit Bezug auf die von Paulus ausgehende Lehrweise (s. die Einleitung), indessen immerhin so, daß sich der Verfasser unseres Briefs den Begriff des νόμος ἐλευθερίας selbst auch aneignet, d. h. er giebt durch diesen Ausdruck zu erkennen, daß das göttliche Wort allerdings ein Gesetz der Freiheit sey für den wahrhaft von demselben Durchdrungenen, weil es ihm so zu einem innerlichen Willenstrieb geworden sey, vermöge dessen die Vollziehung desselben zur That der freien Neigung werde. Und die Folge von einer solchen lebendigen, in die That übergehenden Aneignung des Worts? Es ist die in dem Thun desselben begründete Seligkeit, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται, d. h. in dem Thun des von Gott Geforderten wird der Christ, weil dieses Thun der freie Ausdruck des zwischen Gott und ihm gestifteten inneren Verhältnisses ist, in seligem Gefühle sich seiner Einheit mit Gott bewußt. — Hierdurch wird aber weder der Gedanke einer in judaistischem Sinne sogenannten Verdienstlichkeit der ποίησις ausgedrückt, noch auch wird die Seligkeit als das erst auf die ποίησις folgende bezeichnet; sondern die μακαριότης und

die ποίησις sind in innerem, durch die Natur der Sache selbst festgestelltem Verhältniß. Das eben besagt das ἐν τῇ ποιήσει. Das Fut. ἔσαι aber ist hier daraus zu erklären, weil der Verfasser des Briefs ermahnend an seine Leser sich gewandt hatte, und mithin diese auf das verweist, was geschehen werde, wenn seine Ermahnung ihren rechten Erfolg habe. — Die ποίησις, oder bestimmter die ποίησις τοῦ ἔργου (vgl. ποιητὴς τοῦ ἔργου), ist die in bestimmten Thaten, wie sie durch Gottes Willen gefordert werden, sich darlegende sittliche Thätigkeit. Vgl. die zu Anf. unsr. Br. gegebene Erörterung. — Der Ausdruck ὁ δὲ παρακύψας setzt das zuvor gewählte Bild fort; denn παρακύπτειν heißt gebückt, mithin sorgfältig und aufmerksam, in etwas hineinblicken, hineinschauen. καὶ παραμείνας, dieß bezeichnet ein durch die That sich bewährendes Festhalten. Des Nachdrucks wegen ist dann der Subjektbegriff wieder aufgefaßt in dem οὗτος οὐκ ἀκροατὴς κ. τ. λ. (ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς = ἀκρ. ἐπιλήσμων), und um den Nachdruck zu verstärken, wird οὗτος noch einmal wiederholt. — Das göttliche Wort nennt also der Verfasser des Briefs aus dem oben angeführten Grunde νόμον τῆς ἐλευθερίας, und τέλειον nennt er diesen νόμον, in doppeltem Sinne, 1) als den in seiner vollen Wahrheit erkannten und wahrhaft so zu nennenden νόμον τῆς ἐλευθερίας, wenn er sich eben als ein lebendiger Willenstrieb bewähre, — dieß in derjenigen polemischen Rücksicht, welche unserem Brief zu Grunde liegt, vgl. die Einleitung; 2) der vollkommene, τέλειος, d. h. seinem Begriff vollkommen entsprechende, ist der νόμος τῆς ἐλευθερίας dann, wenn er, in die Thätigkeit des Christen eingehend, das ἔργον τέλειον (V. 4.) hervorbringt. Der Ausdruck νόμος τῆς ἐλευθερίας ist offenbar den pauliniſchen Formeln nachgebildet, νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριστῷ ἰησοῦ, Röm. 8, 2. νόμος τῆς πίστεως, Röm. 3, 27. νόμος χριστοῦ, Gal. 6, 2. Das aber ist die christliche Freiheit, wenn der subjektive menschliche Wille den objektiven göttlichen Willen (das Sittengesetz) nicht mehr außer sich, und sich gegenüber, hat, sondern in sich, so, daß das Gesetz zum Willenstrieb geworden ist,

vermöge deſſen der Chriſt frei von der Sünde iſt, und mit freier Neigung (mit Liebe) ſich für das Gute entſcheidet.

V. 26. Die in V. 22. gegebene Warnung vor einem blos äußerlichen Verhältniß zum göttlichen Wort, womit man ſich nur ſelber täuſche, geht jetzt über in die Warnung vor dem blos äußerlichen Verhältniß zu Gott ſelber; und wie zuvor aus dem innerlichen Verhältniß zum göttlichen Wort als ſeine ſittlich nothwendige Darlegung die That abgeleitet wurde: ſo wird nun das innerliche Verhältniß zu Gott als dieſelbe Quelle der ſittlichen Thätigkeit betrachtet, die That ſelbſt aber beſtimmt hervorgehoben als Erweiſung der Liebe, der reinen, lauteren Liebe, im Verhältniß zum Nächſten; als Bewahrung ſeiner ſelbſt vor den Befleckungen der Welt, im Verhältniß zur eigenen Perſon.

Εἴ τις δοκεῖ — εἶναι, abſichtlich gewählte Formel, um das Falſche des ſo gewöhnlichen Wahnes ſchon durch den Ausdruck fühlbar zu machen. *θρῆσκος*, religiosus, der Diener Gottes, *θρησκεία*, Gottesdienſt, äußerlicher und innerlicher. Daß jeder Chriſt, Heidenchriſt, wie Judenchriſt, wenigſtens für einen *θρῆσκος* gelten wollte, und ſeine Beziehung zu Gott als *θρησκεία* angeſehen wiſſen wollte, dieß konnte der Verfaſſer unſeres Briefs in jeder Rückſicht vorausſetzen, mochte ſeine Polemik gerichtet ſeyn nach welcher Seite ſie wollte. (In dieſer Stelle hat alſo die von unſerer Auffaſſung des Briefs abweichende Anſicht keine Begründung.) *Μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ* *), da er doch ſeine Zunge nicht im Zaume hält; d. h. da er doch die Liebe ſtets verletzt durch ſeine gehäſſige Anfeindung und Beſchimpfung des Nächſten im Streite mit ihm; — dieß, wie V. 19., mit Bezug auf die Streitigkeiten in der damaligen Chriſtenheit. Vgl. die Einleitung. *Ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ*, entſprechend dem *παραλογιζόμενοι ἑαυτούς* V. 22.,

*) Was den Ausdruck betrifft, vgl. Euripid. Bacch. 385. *ἀχαλίνων στομάτων, ἀνόμου δ' ἀφροσύνας τὸ τέλος ὀυτυχία.*

macht den inneren Widerſpruch fühlbar, der darin liegt, daß einer ein Gottesdiener zu ſeyn meint, und doch die von dem Leben in Gott unzertrennliche Liebe durch ſein Handeln aufhebt. So iſt eine ſolche θρησκεία nur Selbſttäuſchung, ein ἀπατᾶν τὴν καρδίαν αὐτοῦ. Eine ſolche θρησκεία iſt nichtig in ſich ſelbſt, — das beſagt das τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.

V. 27. Im Gegenſatze gegen die θρησκεία μάταιος wird jetzt herausgehoben, worin der wahre, oder mit Jakobus zu reden, der reine und unbefleckte, d. h. der unverfälſchte Gottesdienſt ſich kund thue. Es iſt, im Verhältniß des Chriſten zu ſeinem Nächſten, die Erweiſung der Liebe; ſtatt des Allgemeinen wird aber zunächſt das Beſondere herausgehoben (wovon dann in Cap. 2. zum Allgemeinen übergegangen wird, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, 2, 8.), die hülfreiche Unterſtützung der Hülfsbedürftigen, der Wittwen und Waiſen in ihrer Noth *). Im Verhältniß des Chriſten zu ſich ſelber wird ſtatt alles Anderen genannt ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, worin Alles, was der Perſon des Chriſten ziemt, zuſammengefaßt werden konnte; denn κόσμος iſt der Inbegriff alles deſſen, was als Ungöttliches, Sündhaftes, von Gott getrennt iſt, und dem Leben in Gott und aus Gott widerſtreitet. Vgl. 1 Joh. 2, 15—17. Und hiernach iſt als der Zweck der erlöſenden Thätigkeit Chriſti angegeben Gal. 1, 4., ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ. (Αἰὼν πονηρός und κόσμος im Begriffe zuſammenhängend.) Wir werden jedoch auf den Begriff des κόσμος weiter zu reden kommen bei Jak. 4, 4. Hier ſey für das ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου noch verglichen Joh. 15, 19. 17, 16. Schließlich eine Bemerkung zu dem παρὰ θεῷ καὶ πατρί (wo das καὶ explikativ iſt), judice Deo patre; hierdurch wird die Bezeichnung des

*) Wetſtein vgl. aus Isocrat. ad Nicocl.: ἡγοῦ τοῦτο εἶναι, θῦμα πάλλιστον καὶ θεραπείαν μεγίστην, ἐὰν βέλτιστον καὶ δικαιότατον σεαυτὸν παρέχῃς.

wahren, seinem Begriff vollkommen entsprechenden, Gottesdienstes besonders noch namhaft gemacht. Das Urtheil Gottes ist das absolut wahre.

Dritter Abschnitt. 2, 1—13.

Das zweite Capitel, dessen erster Theil den Abschnitt V. 1—13. umfaßt, schließt sich unmittelbar an den am Schlusse des vorigen Capitels ausgesprochenen Gedanken an, daß das wahre innerliche Verhältniß zu Gott nothwendig sich darlege in der Liebe zu den Hülfsbedürftigen. Die Liebe zu den Mitbrüdern ist es, worin der christliche Glaube als der ächte und wahre sich bewährt, und die Handlungen der Liebe sind es, worin er sich kund giebt. Schlechthin unvereinbar dagegen ist mit dem Glauben die Verletzung der Liebe. So stellt jetzt Jakobus mit Rücksicht auf ein tadelnswerthes Benehmen, das im Kreise der Leser des Briefs stattfand, und das der Verfasser des Briefs ins Auge faßt, die Verletzung der Liebe, die mit dem ächten Glauben nicht zusammen bestehen kann, an dem parteiischen Vorzug dar, welcher zur Schmach des Armen dem Reichen vor dem Armen gegeben werde. Wie einer Seits in der Christenheit selbst Streit war um den Glauben, die Werke, und die Rechtfertigung, und in diesem Streite die Liebe vielfach verletzt wurde: so führte anderer Seits auch zur Verletzung der Liebe das Verhältniß, worin sich die Judenchristen, denen der Brief zunächst bestimmt ist, mit ihren Volksgenossen, den Juden, standen, mit denen sie sich noch im Verkehr der Synagoge (V. 2.) befanden, und unter welchen übermüthige Reiche waren, die trotz der Schmach, womit sie die Christen behandelten, von manchen der Judenchristen auf Kosten ihrer Mitbrüder unter den Christen vorgezogen und überschätzt wurden. Der Gedankengang ist nun dieser. Wie der innerliche Gottesdienst (1, 27.) in den Thaten der Liebe sich ausspricht, so beweist sich der wahre Glaube des Christen (der von dem innerlichen Gottesdienst unzertrennlich ist) durch die Liebe. Der Glaube schließt also aus den zur Schmach

des Armen dem Reichen gegebenen parteiischen Vorzug, wie hiervon jeden das eigene Gewissen überführt, 2, 1—4; wie hiervon jeden überzeugt das im Glauben begründete Bewußtseyn, daß im Reiche Gottes ein und derselbe Vorzug, der geistige Vorzug des Reichthums im Glauben und der Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser (κληρονομία τῆς βασιλείας), Alle auf gleiche Weise auszeichnet, V. 5., ein Vorzug, der verläugnet wird, wenn dennoch die Armen hintangesetzt werden gegen die Reichen, welche jene, wie den Namen Jesu selber, mißhandeln und verunglimpfen. V. 6. 7. In der Erfüllung des Gebots der Liebe bewährt sich der ächte Glaube. V. 8. Aber unvereinbar ist hiermit, wegen der Einheit des Sittengesetzes, irgend eine Abweichung und Ausnahme davon V. 9—11. Und das ist eine ernste Mahnung für jeden, der für sein Thun und Lassen Rechenschaft geben muß dem Gesetzgeber, der zugleich auch der Richter ist, in dessen Gerichte nur der besteht, der die Liebe dem göttlichen Willen gemäß übte. V. 12. 13. Wenn Jakobus hier das Gericht mit Bezug auf das Gesetz der Freiheit, als das auch das Gericht vermittelnde, aufführt, so kehrt er zu einem von ihm 1, 25. angeeigneten Begriffe zurück, durch den er jedoch, da derselbe dem in der Christenheit selbst bestehenden Gegensatze entnommen ist, sich den Uebergang vorbereitet zu dem nächsten Abschnitte, 2, 14. ff., worin der Verfasser des Briefs genauer auf den bezeichneten Gegensatz eingeht.

V. 1—4. 1. Meine Brüder, habt ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an unseren verherrlichten Herrn Jesus Christus? (Ohne Frage: Habet nicht verbunden mit parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an — Christus.) 2. Denn wenn ein Mann käme in eure Versammlung mit goldenen Ringen an den Fingern, in prächtiger Kleidung; es käme aber auch ein Armer in schmutziger Kleidung, 3. und ihr schautet nun auf den, der das prächtige Kleid trägt, und sprächet [zu ihm]: du setze dich gefällig hieher! und zu dem Armen sprächet ihr: du stehe dorthin, oder setze

dich hieher zu meinen Füßen: wie? seyd ihr da nicht bei euch selbst mit euch in Streit gekommen, und seyd Richter geworden der bösen Gedanken?

V. 1. Am passendsten ist es, den Satz als Frage aufzufassen, — vgl. das fragende μὴ in V. 14. — es ist dieß ganz in der Art der lebhaften und nachdrücklichen Diktion des Jakobus; und so macht auch das ἔχετε nicht die geringste Schwierigkeit, denn nun heißt ἔχειν, ganz in Einstimmigkeit mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Jakobus, etwas so haben, daß es sich durch die That beweist. Der Sinn ist daher: beweiset ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen, daß ihr den Glauben an den verherrlichten Herrn Jesus Christus habt? d. i. parteiisches Vorzuggeben dem Einen vor dem Andern ist unvereinbar mit dem wahren Glauben. Wird der erste Vers nicht als Frage aufgefaßt, und muß dann das μὴ ἔχετε imperativisch genommen werden: so ist die einfachste, der Sprache angemessenste Erklärung diese: ne fidem ita habeatis, ut simul personarum respectus habeatur, und diese Erklärung kommt dem Sinn nach auf dasselbe hinaus, was die anderweitige Erklärung besagt: nolite fidem vestram aestimare tamquam quae partium studium ferat, wornach Luther übersetzte: haltet nicht dafür, daß der Glaube Ansehen der Person leide. Der Plur. ἐν προσωπολημψίαις (προσωπολημψία, gebildet aus πρόσωπον λαμβάνειν, פָּנִים נָשָׂא) weist auf die vielfach vorkommenden Handlungen der Parteilichkeit hin. Die Präp. ἐν bezeichnet auch hier das Gemeinschaftsverhältniß, das Zusammenbestehen des Einen mit dem Anderen. Der Ausdruck τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν — besagt dasselbe hier, wie sonst im N. T., z. B. Gal. 2, 16., Glaube (als innere Seelenstimmung) an Jesus Christus. Der Genit. ist der Genit. objecti, wodurch das Wesen des Glaubens näher bestimmt wird; τῆς δόξης aber ist nicht mit πίστιν (herrlicher Glaube), sondern mit τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verbinden, und nach derselben Sprachweise, wie 1, 25. ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς zu erklären, d. h. der verherrlichte Herr Jesus Christus, der, nachdem er schon auf Erden sich als Gottes Sohn

bewiesen, nun in den Zustand der Herrlichkeit, der δόξα, der Verklärung, eingegangen ist, in den Zustand, in welchen er sich als den Herrscher seines Reiches beweist. Daß auch Jakobus bei der δόξα τῦ Χριστῦ eben hieran dachte, wie sonst hievon das N. T. spricht, vgl. z. B. Luc. 24, 26. 1. Cor. 2, 8. und anderwärts, dafür spricht ausser der in dem Worte κύριος gegebenen Andeutung hauptsächlich auch dieß, daß Jakobus ebenfalls sich Christum als den zum Gerichte in seiner Parusie Wiederkommenden denkt. 5, 7 ff. Nicht ohne Grund aber setzt Jakobus hier zu Ἰησῦ Χριστῦ hinzu τῦ κυρίυ ἡμῶν und τῆς δόξης, um anzudeuten, daß im göttlichen Reiche nur Einer groß und erhaben sey, vor welchem alle Andern in gleich untergeordnetem Verhältniß auf der sie einander gleich stellenden Linie stehen, — gleich nichtig in ihrem Für-sichseyn betrachtet, gleich werthvoll in seiner Gemeinschaft, worin sein Leben das ihrige wird.

V. 2. 3. Die Parteilichkeit wird jetzt als die dem Reichen vor dem Armen den Vorzug gebende und den Armen beschimpfende namhaft gemacht, und in dem lebendigen Beispiele, wie eben ein Reicher, dem ehrerbietig Platz gemacht wird, und ein Armer, der verächtlich bei Seite gewiesen wird, in die religiöse Versammlung tritt, trefflich veranschaulicht. Zu dieser Veranschaulichung ist jedes Wort mit Sorgfalt gewählt; so die Bezeichnung des Reichen, Vornehmen, dessen äusseres Ansehen schon imponirt, ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος (wie bei Lucian χρυσοχείρ) ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, dagegen der Arme ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι. So in V. 3. das in Bezug auf den Reichen gesetzte ἐπιβλέψητε, was das ehrerbietige Hinschauen auf denselben bedeutet, und die achtungsvolle Einladung, daß er — σὺ κάθυ ὧδε καλῶς — gefällig sich niederlassen möchte (καλῶς = benevole, commode); während es in Bezug auf den Armen heißt: er möge stehen, oder sich mit dem geringeren Platze begnügen, ἢ κάθυ ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μυ. Wie in dem Ausdruck συναγωγή auf die jüdischen Religionsversammlungen hingedeutet ist, an denen damals noch die Judenchristen ebenfalls Theil nahmen: so ist in dem κάθυ ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μυ auf eine Sitte der jüdischen

Synagogen angespielt. In diesen pflegten die geringeren Personen zu den Füssen der höheren, d. i. auf dem untergeordneten Platze, zu sitzen. Ueber die nach den ersten Plätzen in den Synagogen haschende Ehrsucht spricht sich Christus tadelnd aus Matth. 23, 6.

V. 4. ist die Apodosis zu den vorhergehenden Sätzen, welche die Protasis enthalten, wie denn schon der Wechsel des Modus, jetzt Indic., zuvor Conjunct., auf dieses Verhältniß des 4. V. zu V. 2. und 3. hinweist. Die Apodosis wird durch καὶ eingeleitet, wie auch sonst bisweilen mit einem gewißen, Nachdruck, z. B. Matth. 15, 5. 6., oder auch ohne diesen, Luc. 2, 21. 27 f., und eben so bei Homer, Herodot und anderwärts. In den Handschriften jedoch, welchen Lachmann's Ausgabe folgt, fehlt das καὶ am Anfange des 4. V. ganz, und Lachmann läßt es daher hinweg. Was nun aber im Uebrigen die im 4. V. ausgesprochene Apodosis betrifft, so fordert der Sinn, daß der Vers als Frage aufgefaßt werde. Das Verbum διακρίνεσθαι hat die Bedeutung: in Streit, in Zwiespalt versetzt werden, und daher die weitere Bedeutung: in Zweifel gerathen. So fanden wir die Bedeutung des Verb. schon 1, 6.; und diese Bedeutung muß ohne Zweifel auch hier angenommen werden; sie ist dem Sprachgebrauch angemessen, und wir erhalten so den angemessensten Gedanken. Jakobus beruft sich nämlich hier auf das eigene Gewissen eines Jeden, welches, wenn es durch den Christenglauben (V. 1.) bestimmt ist, von der Unrechtmäßigkeit solcher parteiischen Rücksichtnahmen überführt. Der Sinn von καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς (ἐν ἑαυτοῖς = intra animum vestrum, bei euch selber, d. h. eben: in eurem Gewissen) ist demnach: wie? kamet ihr da nicht mit euch selbst in eurem Gewissen in Zwiespalt (in Zweifel)? Machte euch da nicht euer Gewissen selber Skrupel darüber? Ist dieß der Sinn, so wird es unstreitig auch am angemessensten seyn, in dem zweiten Satze καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν das im Gewissen vollzogene Gericht über das Unrecht, das sich jeder zu Schulden kommen läßt, angedeutet zu finden. Der

Sinn dieſes Satzes iſt alſo: und wurdet ihr nicht ſo (das ὁ wirkt noch fort) Richter über die böſen Gedanken, nämlich vermöge welcher die parteiiſche Bevorzugung der Reichen vor den Armen Statt findet (διαλογισμοὶ ſind die Gedanken und Grundſätze, nach welchen der Menſch handelt). Somit ſagt Jakobus dieß: und verdammte euch nicht ſo euer eigenes Gewiſſen wegen eurer ſchlechten Denkweiſe? — Nach einer anderen Erklärung wird der Genit. διαλογισμῶν πονηρῶν als Genit. attributi genommen, wie ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, und nun ſagt das κριταὶ das Richterſeyn aus in Bezug auf die Reichen und Armen; und für den Satz καὶ ἐγένεσθε κ. τ. λ. wird das vorangegangene ὁ nicht mehr ſupplirt, ſondern der Satz wird als ein unabhängiger aufgefaßt, in dieſem Sinn: nahmet ihr nicht bei euch ſelbſt Anſtand (καὶ ὁ διεκρίθητε κ. τ. λ.), nemlich ſo gegen den Armen und Reichen zu handeln? und wurdet ihr (d. h. und konntet ihr werden, war's möglich, daß ihr wurdet) ſo verkehrt denkende Richter? nämlich über den Vorzug des Einen vor dem Andern.

V. 5—7. 5. Höret, meine geliebten Brüder, hat nicht Gott erwählet die Armen der Welt, reich zu ſeyn im Glauben und Erben des Reiches, das er verheiſſen hat denen, die ihn lieben. 6. Ihr aber entehrtet den Armen. Sind es nicht die Reichen, die euch Gewalt anthun, und vor die Gerichte ſchleppen? 7. Sind nicht ſie es, welche den ſchönen Namen verläſtern, wornach ihr benannt ſeyd?

V. 5. Ein neuer Grund, warum die Liebe nicht ſo, wie es durch jene Parteilichkeit geſchah, verletzt werden ſoll; und zwar macht Jakobus dieſen Grund mit Berufung auf das chriſtliche Bewußtſeyn geltend. In der Chriſtengemeinſchaft ſind durch Einen Vorzug Alle gleich ausgezeichnet, durch den, der im Glauben, der im Verhältniß zu Gott und dem Erlöſer begründet iſt. Und dieſes Vorzugs ſind gerade die Armen vornehmlich gewürdigt, weil gerade ſie es ſind, die Gott in Chriſto erwählt hat. Dem Verfaſſer unſeres Briefs mögen Ausſprüche Jeſu ſelber vor Augen geſchwebt ſeyn, wie

Matth. 19, 23 ff.; so wie auch das Folgende: καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν eine Beziehung auf die eigene Verheißung Jesu zu haben scheint, Matth. 5, 3 ff. οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου sc. εἶναι (wie Röm. 8, 29. Phil. 3, 21.) πλουσίους ἐν πίστει, oder auch: hat nicht Gott erwählt die Armen der Welt, die aber reich sind im Glauben, und Erben des Reichs? Durch ἐκλέγεσθαι wird hier, wie sonst im N. T., der Begriff der Gnadenwahl ausgedrückt; und zwar so, daß hier die Berufung mit der Erwählung zusammenfällt.

Daß in der Fülle der Zeit der Erlöser erscheint, und das göttliche Reich stiftet, und daß nun zu diesem Reiche diejenigen, die desselben theilhaftig werden sollen, berufen, und daß sie in demselben wiedergeboren werden zum neuen geistigen Leben, dieß beruht auf dem Rathschluß der göttlichen Gnade, die sich durch Christus in der Menschheit verwirklicht, und durch die Aufnahme in dieses Reich an die Menschen kommt. Das ist die ἐκλογή, das ἐκλέγεσθαι. Und diese göttliche Gnadenwahl traf von Anfang an vorzugsweise die Armen, die irdisch Armen, πτωχοὺς τοῦ κόσμου, (oder, wie Lachmann liest: τῷ κόσμῳ, = πτωχοὺς τοῦ κόσμου τούτου,) aus dem einfachen Grunde, weil die irdisch Armen, vorzugsweise auch die für die Gnade Empfänglichen, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3.) waren; während gerade diese Empfänglichkeit den πλουσίοις τῷ κόσμῳ fehlte. Matth. 19, 23 ff. Das, wozu die Berufenen durch die Gnadenwahl gemacht werden, ist hier ausgedrückt durch πλουσίους ἐν πίστει, καὶ κληρονόμους κ. τ. λ. Der Ausdruck πλουσίους ἐν πίστει ist offenbar um des Gegensatzes willen gegen πτωχοὺς τῷ κόσμῳ gewählt, wie es sich mit den Ausdrücken 1, 9. 10. verhält. Der Ausdruck: reich im Glauben kann paralleliſirt werden mit dem Ausdruck Luc. 12, 21. reich in Gott, εἰς θεὸν πλουτῶν. Ἐν πίστει, im Glauben, dieß deutet an, daß der Glaube selbst es ist, der innerlich den Christen reich macht. Der innere im Glauben begründete Reichthum aber ist die ganze Fülle des christlichen Lebens, wodurch der Christ erhoben über das Zeitliche und Irdische in das Ewige

verſetzt wird, und des ewigen Guts theilhaftig wird. Hierin beſteht aber auch der erhabene Vorzug des Chriſten. *Καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας κ. τ. λ.* der Ausdruck: Erbe, *κληρονόμος*, iſt ein Bild, das das Verhältniß der Kindſchaft, *υἱοθεσία*, andeutet, Röm. 8, 15. 17.; und iſt von Chriſtus ſelbſt ſchon gebraucht, Matth. 5, 5. In Bezug auf die *βασιλεία* aber gilt dieſelbe Bemerkung, wie 1, 12.; *βασιλεία* bezeichnet nicht blos das künftige Reich der Herrlichkeit, ſondern das ewige Gottesreich, wie es ſchon in der Gegenwart beſteht, und in der Zukunft nur ſich vollendet. Es iſt die innerliche Gemeinſchaft mit Gott und dem Erlöſer, und, in dieſem innern Verhältniſſe, die der Geſammtheit der im Glauben Wiedergebornen, die, in Chriſto ihrem Haupt und Mittelpunkt eins, ein organiſches Ganze bilden, eine Gemeinſchaft, welche die Seligkeit in ſich hat, und für die Ewigkeit verbürgt.

V. 6. Zuſammenhang: So geiſtig reich ſind die (leiblich) Armen. Iſt es alſo nicht widerſprechend, ſie durch geringſchätzige Zurückſetzung gegen die (leiblich) Reichen zu entehren? Durch das folgende: *οὐχ οἱ πλούσιοι κ. τ. λ.* wird ein neuer Gedanke hinzugefügt. Zuvor wurde der Gedanke ausgeſprochen: die Reichen als Reiche haben im Reiche Gottes keinen Vorzug; jetzt kommt die weitere, aus der Erfahrung geſchöpfte, Betrachtung hinzu: die Reichen ſind es, die in ihrem Verhältniß zu den Armen ſo handeln, daß hierdurch ihr gänzlicher Widerſtreit mit dem Geiſte des göttlichen Reichs offenkundig wird. So ſtellen ſich alſo die Reichen ſelber tief unter die Armen. Die ſonſt gewöhnliche Auffaſſung des Zuſammenhangs iſt dieſe, daß hier ein neuer von der Klugheit hergenommener Grund geſetzt ſeyn ſoll, warum man die Reichen nicht vorziehen ſolle, nachdem zuvor der ethiſch-religiöſe Grund, hergenommen von der göttlichen Gnadenwahl, geltend gemacht worden. Aber das gerade ſcheint nicht zu paſſen, daß mitten in dieſer ethiſch-religiöſen Gedankenreihe, die auch ſogleich im Folgenden wieder fortgeſetzt wird, die weltliche Klugheit geltend gemacht worden ſeyn ſollte. — Treffend übrigens Bengel im Gnomon: Commemorat hoc apostolus, non ut pios ad invidiam concitet, sed ut indignitatem divitum demonstret.

Werden unter πλούσιοι vorzugsweise reiche Juden verstanden, die ihre christlichen Mitbrüder mißhandelten, und vor die Gerichte schleppten: so ist auch V. 7., οὐκ αὐτοὶ — ἐφ' ὑμᾶς ganz eigentlich von der Verlästerung des Namens Jesu zu verstehen (denn dieser Name, nicht der Name πτωχοί ist gemeint), den diejenigen Juden entehrten, welche das Christenthum mit Verachtung von sich wiesen. — Hat man dagegen von der ganzen Tendenz des Briefs eine andere Ansicht; nimmt man an, daß hier nur ein Verhältniß von Christen und Christen zur Sprache gebracht werde; faßt man συναγωγή V. 2. nur als einen auf die christlichen religiösen Versammlungen übergetragenen Ausdruck (vgl. Hebr. 10, 25.): so wird die im V. 6. gerügte Thatsache auf solche Erfahrungen bezogen, wie sie der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 1. ff. tadelt, und die Verlästerung des Namens Jesu wird V. 7. als die Verlästerung seines Namens in den mißhandelten Armen verstanden. Wie Jesus selber sagt, daß die liebloſe eben so wie die liebevolle Behandlung der Armen, ihm selber widerfahre, Matth. 25, 34. ff., so wäre hier von Jakobus die Verletzung der Liebe in den beschimpften Armen als eine Jesu selber, dessen Reich ein Reich der Liebe ist, zugefügte Beschimpfung, mithin als eine Verlästerung seines Namens, bezeichnet worden. Τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς (שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם) ist der Name Jesu Christi, nach welchem die Christen benannt sind; καλὸν ὄνομα genannt, weil eben dieser Name die Christen als ἀπαρχὴν τοῦ θεοῦ κτισμάτων, 1, 18., und als die ἐκλεκτοὶ καὶ κληρονόμοι τῆς βασιλείας, 2, 5., auszeichnet, gleichwie Christus selber κύριος τῆς δόξης ist. 2, 1.

V. 8—11. 8. Wenn ihr nun das königliche Gesetz erfüllet, nach der Schrift, „liebe deinen Nächsten, wie dich selbst": so thut ihr wohl; 9. wenn ihr aber parteiische Rücksichten nehmet, so thut ihr Sünde, und werdet überführt vom Gesetze als Uebertreter. 10. Denn wer sonst das ganze Gesetz hält, aber wider Ein Gebot verstößt, der ist der Verletzung aller schuldig. 11. Denn der da sprach, du sollst nicht ehebrechen, der sprach auch: du

sollst nicht tödten! Wenn du nun zwar nicht ehebrichst, tödtest aber, so bist du Uebertreter des Gesetzes geworden.

V. 8. Es wird jetzt — so bestimmen wir den Zusammenhang — die Folgerung aus dem von V. 1. an Ausgesprochenen gemacht, und zwar so, daß dem zuvor Verneinten, was mit dem christlichen Glauben (V. 1.) unvereinbar sey, entgegengesetzt wird das Positive, das nun auf den allgemeinen Satz von der Liebe, als dem nothwendigen Erweise des Glaubens, zurückgeführt ist. „So ist es also die Liebe, worin sich der christliche Glaube (V. 1.) darlegen muß. Wenn ihr nun das Gebot: liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, erfüllet, so thut ihr wohl.“ Aber jetzt ebenfalls positiv die zuvor zurückgewiesene Parteilichkeit als Sünde bezeichnend, und jede Ausnahme und Abweichung vom Sittengesetze, wegen seiner innern Einheit, als schlechthin verwerflich erklärend, fügt Jakobus hinzu: wenn ihr aber die Liebe verletzet durch Parteilichkeit, so thut ihr Sünde, und das Gesetz selbst überführt euch durch seine Einheit von seiner Uebertretung überhaupt, die ihr euch auch nur durch Eine Ausnahme von demselben, durch Eine Verletzung der Liebe, wie in der προσωπολημψια, zu Schulden kommen lasset.

Indem jedoch das Sittengesetz, wie auf dem christlichen Standpunkte nothwendig ist, als Wille Gottes aufgefaßt wird: so wird die Einheit des Sittengesetzes sogleich auf die Einheit des Einen und selbigen Gesetzgebers zurückgeführt, und hiermit zugleich der Grund der unbedingten Verpflichtung, welche schlechthin keine Ausnahme zuläßt, angedeutet, nämlich die Absolutheit, oder die absolute Heiligkeit des göttlichen Willens selber.

Wie nach unserer Ansicht der Zusammenhang von V. 8. mit dem Vorhergehenden aufzufassen sey, haben wir gezeigt. Eine andere Ansicht jedoch ist diese, daß Jakobus im V. 8. einem möglichen Einwurf zuvorkommen wolle: Aber ihr saget vielleicht, das Gebot der Liebe müsse gegen Jeden, also auch gegen den Reichen erfüllt werden. Nun ja! das will ich auch,

nur verbietet, V. 9. ff., daſſelbe Geſetz der Liebe auch parteiiſche Bevorzugung des Reichen. Oder: Aber meinet deßwegen nicht, daß ich nun Gegentheils von euch Geringſchätzung der Reichen fordere. Jeder ſoll nach ſeinem Werthe geſchätzt werden, aber, V. 9. ff., eben deßwegen auch keiner dem Anderen parteiiſch vorgezogen werden.

Νόμον βασιλικὸν nennt Jakobus das Geſetz der Nächſtenliebe, als das an der Spitze der andern Gebote ſtehende, die durch daſſelbe beſtimmt werden; eben darum auch iſt es das ausgezeichnete, herrliche Gebot *); von welchem Paulus ſagt Gal. 5, 14. *ὁ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, womit zu vgl. Röm. 13, 8—10. Jakobus aber bezieht ſich in demjenigen, was er von dieſem Gebote ſagt, wohl auf den eigenen Ausſpruch Jeſu, Matth. 22, 39., wenn er gleich in dem Ausdruck *κατὰ τὴν γραφήν* die angeführte Stelle als eine Altteſtamentliche, 3 Moſ. 19, 18., im Auge hat.

V. 9. Der Ausdruck *ἁμαρτίαν ἐργάζεσθαι*, wie bei Matth. 7, 23. *ἐργάζεσθαι ἀνομίαν*, עָוֶל פָּעַל.

Ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται, ab ipsa lege violatae legis convicti, indem ihr als Uebertreter des Geſetzes überführt werdet durch das Geſetz ſelbſt, inſofern es nämlich im Weſen des Geſetzes, als des unbedingten Willens Gottes, welcher Einer iſt, nothwendig liegt, daß es in ſeiner Totalität, ohne Ausnahme, erfüllt ſeyn will.

Unter *νόμος* iſt hier, obgleich Jakobus dabei den Altteſtamentlichen *νόμος* im Auge hat, (von welchem ein Theil das *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον* —), doch das Sittengeſetz verſtanden; denn nur von dieſem iſt im Zuſammenhange die Rede; das Sittengeſetz, wie es zwar in der altteſtamentlichen Bundesverfaſſung als poſitives Geſetz ſanktionirt iſt, aber ſchon von Natur zum ſittlichen Weſen des Menſchen gehört, in wel-

*) Was den Ausdruck betrifft, vgl. Philo, quod omnis probus etc. p. 888. *οὐδὲν βασιλικώτερον τῆς ἀρετῆς.* Plato Min. pag. 566. F. *τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός.*

chem sich Gott innerlich geoffenbart durch die ursprüngliche Aussprechung seines Willens.

V. 10. Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, d. h. wer das Gesetz in allem Uebrigen hält, πταίσει (anstoßt = delinquit) δὲ ἐν ἑνὶ (ἑνὶ ist *Neutrum*, und dem Sinne nach soviel als μιᾷ τῶν τῦ νόμυ ἐντολῶν), γέγονε πάντων (wieder Neutr.: für πασῶν τῶν τῦ νόμυ ἐντολῶν) ἔνοχος, d. h. dabei aber auch nur Ein Gebot des Gesetzes verletzt, nämlich aus einer Gesinnung heraus, in welcher diese Verletzung ihren nothwendigen Grund hat, der hat so gehandelt, als ob er sich der Verletzung aller Gebote des Gesetzes schuldig gemacht hätte. — So heißt es auch Sabbat f. 70. 2.: si faciat omnia, unum vero omittat, omnium et singulorum reus est. Und Pesicta f. 50. 1. Omnis qui dicit: totam legem ego in me recipio praeter verbum unum, hic sermonem Domini sprevit, et praecepta ejus irrita fecit. Wenn hier von der Verletzung eines einzigen Gebots gesprochen ist, so ist es natürlich nicht die einzelne That, oder auch eine ganze Klasse von Thaten, ihrer Materie nach betrachtet, worauf es ankommt, sondern die That, sofern sie auf eine bestimmte Gesinnung zurückschließen läßt, die dann die That mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervortreibt.

Um den Ausspruch des Jakobus gehörig zu würdigen, muß Folgendes in Erwägung gezogen werden. Der objektiven Einheit des Sittengesetzes entspricht wesentlich die subjektive Einheit der Gesinnung des Menschen. Diese wird durch jene gefordert, (vgl. V. 11.), und wahrhaft bestimmt ist die Gesinnung nur dann durch das Sittengesetz (wahrhaft tugendhaft also nur dann), wenn sie auf das ganze Gesetz als innere, objektive Einheit gerichtet ist, mithin die Entschlossenheit des Willens zur Erfüllung desselben in seiner Totalität in sich hat; ob gleich freilich die menschliche Schwachheit in der Ausführung des in die Gesinnung Aufgenommenen hinter dem Vorsatze zurückbleibt. Wer dagegen das Gesetz auch nur in Einem Stücke, wie also z. B. in der προσωπολημψία, so verletzt, daß aus dieser Verletzung eine dieser zu Grunde liegen-

de Gesinnung, welche hierzu antrieb, mithin eine sittlich verkehrte Gesinnung, hervorleuchtet, der beweist eben hierdurch, daß seinen übrigen Thaten, und wären sie auch alle der Materie nach eine Beobachtung des Gesetzes, nicht die durch das sittliche Gesetz selber bestimmte Gesinnung, nicht die Einheit des subjektiven Willens mit dem objektiven Gotteswillen, zu Grunde liegt; und so ist seine Verletzung des Gesetzes auch nur in Einem Stücke Aufhebung des Gesetzes überhaupt (indem dieses in seiner Gesinnung überhaupt keine Stelle hat), mithin gerade so anzusehen, als wären durch die Verletzung des Einen Gebots alle Gebote verletzt worden. — Nachdem nun Jakobus im V. 10. auf die vom Gesetze geforderte Einheit der Gesinnung hingewiesen, so geht er in V. 11. auf die Hervorstellung der objektiven Einheit des Gesetzes selber über, die er jedoch sogleich in der Einheit des Gesetzgebers namhaft macht.

Calvin bemerkt zu V. 10.: Hoc tantum sibi vult, Deum nolle cum exceptione coli, neque ita partiri nobiscum, ut nobis liceat, si quid minus allabescit, ex ejus lege resecare. — Proximos negat diligi, quum pars tantum aliqua ambitiose eligitur, aliis neglectis. Hoc probat, quia non sit erga Deum obedientia, ubi non est aequabile obsequendi studium, quod Dei mandato respondeat. Ergo sicuti simplex ac integra est Dei regula: ita nos integritatem afferre convenit, ne quis nostrum, quae conjungit ille, perperam separet.

V. 11. Zusammenhang: denn wie der Gesetzgeber nur Einer ist, so geht auch die Forderung seines Gesetzes wesentlich auf alle in dem Einen Gesetze befaßten Gebote.

Ὁ γὰρ εἰπών, d. i. Gott, der durch Moses redete, wie er im Gewissen eines Jeden redet. Jakobus bezieht sich hier auf 2 Mos. 20, 13. f.; und wohl mochte ihm zugleich Jesu eigener Ausspruch vorschweben, Matth. 5, 17—19., er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu vollenden, — so daß wer auch nur Eines jener Gebote aufhebe, keinen Anspruch an das Reich Gottes machen könne.

V. 12. 13. 12. So redet und so handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. 13. Denn

das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit übte. Barmherzigkeit rühmt sich über das Gericht.

Ergab sich aus der ganzen vorangegangenen Gedankenreihe die Aufforderung zur gewissenhaften Treue gegen das göttliche Gesetz, als worin der Glaube (V. 1.) seinen nothwendigen Ausdruck habe: so wird jetzt geschlossen mit der Mahnung an die Rechenschaft im Gerichte, die sich jeder zur Warnung dienen lassen möge. Der Uebergang in diese Mahnung ergab sich von selbst durch den Gedanken, daß der Gesetzgeber auch der Richter ist; daß der, der gebietet, auch Rechenschaft fordert für das Verhalten des verpflichteten Menschen. Und zwar dasselbe Gesetz, welches die Norm der sittlichen Thätigkeit ist, ist auch die Norm des Gerichts. Daher *οὕτω λαλεῖτε κ. τ. λ.* Bedeutsam ist es, daß auch hier der *νόμος νόμος ἐλευθερίας* genannt wird; in Rücksicht auf die vorzugsweise Geltendmachung der christlichen *ἐλευθερία*, wie 1, 25. Vgl. die früher vorgetragene Erörterung. Uebrigens ist der Ausdruck *διὰ νόμου ἐλευθερίας* im Zusammenhang der gegenwärtigen Gedankenreihe sehr treffend. Jakobus erinnert hierdurch daran, daß der *νόμος* für den Christen zwar der Form nach, als zum Willenstrieb geworden, ein neuer sey, aber daß er deßwegen nicht aufgehört habe, seinem Wesen nach Norm wie der sittlichen Thätigkeit, so auch des Gerichts zu seyn. In Kraft des Gesetzes (*διὰ νόμου* = vi ac jure legis) richtet Gott daher auch den Christen. Und zwar ist sich dessen der Christ selber in seinem (christlich bestimmten, vergl. V. 4.) Gewissen bewußt. Die Berufung hierauf ist durch die Conjunktion *ὡς* ausgedrückt: *ὡς — μέλλοντες κρίνεσθαι*, wie 2 Petr. 1, 3. durch *ὡς* die Berufung aufs christliche Bewußtseyn ausgedrückt wird. Ist nun im Gewissen das göttliche Gericht selber schon ein gegenwärtiges, so weist es doch zugleich auf ein zukünftiges Gericht hin; und dieses zukünftige Gericht ist es, welches Jakobus in seinem Ausdrucke *μέλλοντες* andeutet; und von welchem er z. B. 5, 1. ff. spricht. Wie die *ζωὴ αἰώνιος*, obgleich schon gegenwärtig, in der Zu-

kunft sich vollendet: so auch die κρίσις, und die κόλασις. Im neutestamentlichen Ideensystem entspricht sich beides genau.

V. 13. Ἡ γὰρ κρίσις — das γὰρ bezieht sich auf die in οὕτω λαλεῖτε καὶ οὕτω ποιεῖτε ausgesprochene Mahnung, welche den Gedanken in sich schließt: folget dieser Mahnung, denn u. s. w., ἡ γὰρ κρίσις κ. τ. λ. Es wird aber nun der Gedanke bestimmt wieder darauf zurückgeführt, worin zuvor schon die ganze sittliche Thätigkeit des Christen in seinem Verhältniß zum Nächsten zusammengefaßt ward, auf die von dem Christen geforderte Liebe. Und zwar wird die Liebe jetzt mit Bezug auf die Bedürftigkeit der Liebe als Barmherzigkeit, ἔλεος, bezeichnet, wodurch der Ausdruck in ein schönes Verhältniß tritt zur κρίσις, welche, wenn sie von Gott nach seiner Gnade vollzogen wird, eben Barmherzigkeit, ἔλεος, ist. Bei dem Ausspruche: ein unbarmherziges Gericht ergehe über den, (oder nach der griech. Construkt., das Gericht sey unbarmherzig gegen den,) der selbst nicht Barmherzigkeit übe, mag Jakobus wohl das eigene Wort Jesu, Matth. 18, 35., vor Augen gehabt haben *). Der letzte Satz κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως ist ein Asyndeton, worin man einen gewißen Nachdruck finden kann; doch liest Lachmann: κατακαυχᾶται δὲ ἔλεος κρίσεως. Κατακαυχᾶσθαί τινος, heißt sich rühmen gegen einen, oder etwas, so daß man sich über ihn oder es erhebt, wie eben so Jak. 3, 14., und Röm. 11, 18. Wie nun in dem Verb. κατακαυχᾶσθαι sofern es aus καυχᾶσθαι abgeleitet ist, die Freude, vgl. Jak. 1, 9., d. h. also hier das freudige Bestehen im Gericht ausgedrückt ist: so soll wohl die zu dem Verb. noch gesetzte Präposition κατά dieß ausdrücken, daß die Barmherzigkeit es sey, welche gleichsam den Richter entwaffne, über sein Gericht sich siegreich erhebe: so daß also der Satz κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως dieses aussagt: es triumphirt im Gerichte die Barmherzigkeit.

*) Vgl. Sibyll. II, p. 224. Ed. Dall.: ῥύεται ἐκ θανάτου ἔλεος, κρίσις ὁππότ' ἂν ἔλθῃ.

Vierter Abschnitt. 2, 14—26.

Dieser zweite Theil des 2. Cap. ist das dem ersten Theile genau entsprechende Gegenstück, und steht somit, wie der erste Theil, im innerlichen Zusammenhange mit demjenigen, was schon in Cap. 1. als Grundgedanke hervorgehoben worden war, daß der Wiedergeborne sich als solcher nothwendig durch seine sittliche Thätigkeit bewähre.

Hatte der erste Theil des 2. Cap. den Gedanken ausgeführt, daß der ächte Christenglaube (2, 1.) jede Verletzung der Liebe ausschließe, und durch den vollen Erweis der Liebe sich bewähre: so wird nun im zweiten Theile dargethan, daß der ächte Glaube überhaupt ein lebendig-thätiger sey, und daß er nur als solcher auch der seligmachende und rechtfertigende sey. Aber dabei hat der zweite Theil ebenfalls, wie sie schon der erste Theil des 2. Cap. hatte, seine bestimmte polemische Tendenz.

Im Gegensatze gegen den von Anderen *) blos vorgegebenen Glauben beweist Jakobus, daß der ächte, den Christen rechtfertigende Glaube ein lebendig thätiger sey, und daß dagegen der Glaube, wie ihn Andere vorgeben, der aber die Werke nicht habe, ein völlig nichtiger, eitler und werthloser sey, — 1) aus dem Wesen des Glaubens in seinem Zusammenhange mit der Liebe, V. 14—17.; 2) daraus, daß ohne die Werke kein Kennzeichen des Glaubens vorhanden seyn würde, V. 18.; 3) daraus, daß ohne die Werke das, was man Glauben nenne, blos ein der Erkenntniß angehörendes, abstraktes, Fürwahrhalten seyn würde, wie dieses sogar die Dämonen haben, V. 19., 4) aus den von der heiligen Schrift des A. T. aufbewahrten Beispielen des Abraham und der Rahab, welche durch die Werke des Glaubens gerechtfertigt wurden. V. 20—25. Durch die Glaubenswerke also die Rechtfertigung, und ohne die Werke der Glaube ein todter. V. 26.

*) Wer diese Anderen seyen, darüber s. die Einleitung.

V. 14. Was hilft dieß, meine Brüder, wenn einer Glauben zu haben vorgiebt, Werke aber nicht hat? Kann dieser Glaube ihn selig machen?

Τί τὸ ὄφελος (das *τὸ* steht nicht für *τοῦτο*, sondern gehört als Artikel zu *ὄφελος*, wie dieselbe Phrase 1 Cor. 15, 32. sich findet; Lachmann jedoch liest nur: *τί ὄφελος*), was nützt es? d. h. es ist völlig werth- und bedeutungslos, *ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν* (*λέγῃ* vorgiebt zu haben), ein solcher vorgegebener Glaube ist nur ein Scheinglaube. Dem Gedanken, den so Jakobus ausdrücken will, ist es angemessen, daß er blos *πίστιν* ohne den Artikel sagte. Es ist dieß nur ein — vermeintlicher — Glaube. Dagegen im folgenden Satze *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* war der Artikel bei *πίστις* nothwendig. Hier mußte die *πίστις* bestimmt werden; aber die Bestimmung liegt in der Rückbeziehung dieses Satzes auf den vorhergehenden, so daß also *ἡ πίστις* hier so viel ist als *ἡ πίστις, ἣν λέγει τις ἔχειν, ἔργα μὴ ἔχων*. Das aber ist so viel als *ἡ πίστις καθ' ἑαυτήν*, V. 17., *ἡ πίστις μόνη*, V. 24. Ueber den Begriff von *πίστις* und *ἔργα* und *ἔργα ἔχειν* (d. i. durch *ἔργα* sich lebendig thätig beweisen) vgl. die bei 1, 2—4., und schon in der Einleitung gegebene Ausführung. Der Ausdruck *σώζειν* bezeichnet den allgemeinen Begriff des Heils, der in dem über das *δικαιοῦσθαι* Gesagten V. 21—25. seine nähere Bestimmung erhält. Das Heil, das durch *σώζειν* ausgedrückt ist, ist das selige Verhältniß des Menschen zu Gott, der sich als den in Christo Gerechtfertigten weiß. In diesem Sinn gebraucht auch Paulus das Wort *σώζειν*, z. B. Eph. 2, 8.

V. 15. Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester bloß wären, und Mangel hätten an der täglichen Nahrung, 16. und jemand unter euch spräche zu ihnen: Gehet hin im Frieden, wärmet euch und sättiget euch! ihr selbst aber würdet ihnen nichts geben, was des Leibes Nothdurft ist: was hülfe dieß? 17. Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, todt ist er an ihm selber.

Dieß ist der erste Grund, durch welchen für das im 14. V. Ausgesprochene der Beweis geführt wird. Der Uebergang wird

jedoch durch die Particula adversativa δέ gemacht, indem Jakobus den Gegensatz hervorhebt, in welchem er sich mit den von ihm bekämpften Menschen befindet. Man kann zwischen V. 14. und 15. den Gedanken einschieben; Erscheint es euch etwa anders? Wenn aber ein Bruder u. s. w. V. 15. In diesem ersten Grunde der Beweisführung wird dieß geltend gemacht, daß es sich mit dem Glauben eben so verhalte, wie mit der Liebe, daß das nicht die wahre, ächte Liebe sey, welche nicht die lebendig thätige, und daß dagegen die ächte Liebe die lebendige That mit Nothwendigkeit als das, wodurch sie sich beweise, aus sich hervortreibe. Warum aber das von dem Glauben Darzuthuende an der Liebe (an dem Beispiel der Liebe) dargethan wird, davon liegt der Grund darin, weil die Liebe als das vom Glauben Unzertrennliche betrachtet wird, und so schon zuvor dargestellt wurde, — die Liebe das unmittelbare Erzeugniß des Glaubens, sofern er der wahre ist; und dieß konnte Jakobus auch als zugestanden ansehen, insofern es ja auch paulinische Lehre war, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Gal. 5, 6. Durch das aber, was Jakobus hinsichtlich der Liebe sagt, will er den Gedanken veranschaulichen, es sey im Wesen der Liebe begründet, daß aus ihr die Erweisung ihrer selbst in den Thaten der Liebe hervorgehe, diese seyen mithin die im Wesen begründete nothwendige Erscheinung der Liebe. Wo aber die Thaten hiermit im Widerspruche stehen, da könne auch die Liebe gar nicht vorhanden seyn; sondern was man dann von der Liebe sage, sey nur etwas Erheucheltes, nur ein Schein, etwas in sich Nichtiges, τί τὸ ὄφελος; V. 16. (auch hier, wie V. 14.). Aus dem die Liebe betreffenden Gedanken müssen wir also hier für den Glauben diesen Gedanken ableiten. Wie im Wesen der Liebe, welche aus dem wahren Glauben unmittelbar hervorgeht, so ist es im Wesen des Glaubens begründet, daß er als der lebendig thätige im Leben erscheint. Wo diese nothwendige Erscheinung seines Wesens nicht ist, da kann unmöglich der wahre, ächte Glaube vorhanden seyn, und was sich Glauben nennt, das ist ein todter, in sich nichtiger, Glaube, πίστις νεκρά,

weil er πίστις καθ' ἑαυτήν, d. h. ein vom Leben losgetrennter Scheinglaube ist.

In V. 15. und 16. ist die Bedürftigkeit der das Nöthigste Entbehrenden, welche von selbst schon zum Herzen des Menschen sprechen sollte, und ihr gegenüber die hartherzige liebelose Abweisung der Bedürftigen, in lebendigem Bilde veranschaulicht. Vgl. 1 Joh. 3, 17. 18. Γυμνός, von der nöthigen Kleidung entblößt; ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, לְכוּ לְשָׁלוֹם, die Grußformel, mit welcher man den Andern entläßt; θερμαίνεσθε, χορτάζεσθε, wärmet euch, sättiget euch, wo ihr wollt — wo es euch beliebt. Καθ' ἑαυτήν, an ihm selbst, d. h. wenn der Glaube eben nichts anderes ist, als wie ihr ihn zu haben vorgebet, ein bloßer Namensglaube.

Πίστις νεκρά. — In V. 20. liest die Lachmannsche Ausgabe statt νεκρά „ἀργή" (iners), beides besagt dem Sinn nach dasselbe, nehmlich daß das, was sich Glauben nennt, keine wahre Realität habe, etwas in sich Nichtiges sey. Die andere Deutung von νεκρά ἐστιν ist diese: ein solcher so sich nennender Glaube sey unwirksam, nehmlich um das Heil zu gewinnen. So mit Rückbeziehung auf V. 14. Allerdings ist ein todter Glaube auch in dieser Hinsicht unwirksam. Aber wenn das in Bezug auf die Liebe Gesagte, V. 15. 16., in V. 17. angewandt wird auf den Glauben: so kann offenbar als der nächste Sinn von νεκρά ἐστιν ἡ πίστις nur dieß anerkannt werden, ein solcher Glaube sey etwas Nichtiges, etwas ganz und gar Gehaltloses. Und so wird das νεκρά ἐστιν unstreitig auch wieder in V. 26. genommen. Erst die hieraus abgeleitete weitere Bestimmung des Gedankens ist dann diese: ein solcher Glaube habe keinen Einfluß auf das Heil.

V. 18. Aber mag Einer sagen: „hast du Glauben, so habe auch ich Werke." Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke von deiner Seite, so will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen.

Ἀλλ' ἐρεῖ τις ist die gewöhnliche Formel, durch welche man sich einen möglichen Einwurf macht, den man nun zurückweist; wie so die Formel auch z. B. 1 Cor. 15, 35. f. vgl. Röm. 9, 19.

jedoch durch die Particula adversativa δέ gemacht, indem Jakobus den Gegensatz hervorhebt, in welchem er sich mit den von ihm bekämpften Menschen befindet. Man kann zwischen V. 14. und 15. den Gedanken einschieben; Erscheint es euch etwa anders? Wenn aber ein Bruder u. s. w. V. 15. In diesem ersten Grunde der Beweisführung wird dieß geltend gemacht, daß es sich mit dem Glauben eben so verhalte, wie mit der Liebe, daß das nicht die wahre, ächte Liebe sey, welche nicht die lebendig thätige, und daß dagegen die ächte Liebe die lebendige That mit Nothwendigkeit als das, wodurch sie sich beweise, aus sich hervortreibe. Warum aber das von dem Glauben Darzuthuende an der Liebe (an dem Beispiel der Liebe) dargethan wird, davon liegt der Grund darin, weil die Liebe als das vom Glauben Unzertrennliche betrachtet wird, und so schon zuvor dargestellt wurde, — die Liebe das unmittelbare Erzeugniß des Glaubens, sofern er der wahre ist; und dieß konnte Jakobus auch als zugestanden ansehen, insofern es ja auch paulinische Lehre war, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Gal. 5, 6. Durch das aber, was Jakobus hinsichtlich der Liebe sagt, will er den Gedanken veranschaulichen, es sey im Wesen der Liebe begründet, daß aus ihr die Erweisung ihrer selbst in den Thaten der Liebe hervorgehe, diese seyen mithin die im Wesen begründete nothwendige Erscheinung der Liebe. Wo aber die Thaten hiermit im Widerspruche stehen, da könne auch die Liebe gar nicht vorhanden seyn; sondern was man dann von der Liebe sage, sey nur etwas Erheucheltes, nur ein Schein, etwas in sich Nichtiges, τί τὸ ὄφελος; V. 16. (auch hier, wie V. 14.). Aus dem die Liebe betreffenden Gedanken müssen wir also hier für den Glauben diesen Gedanken ableiten. Wie im Wesen der Liebe, welche aus dem wahren Glauben unmittelbar hervorgeht, so ist es im Wesen des Glaubens begründet, daß er als der lebendig thätige im Leben erscheint. Wo diese nothwendige Erscheinung seines Wesens nicht ist, da kann unmöglich der wahre, ächte Glaube vorhanden seyn, und was sich Glauben nennt, das ist ein todter, in sich nichtiger, Glaube, πίστις νεκρά,

weil er πίστις καθ' ἑαυτήν, d. h. ein vom Leben losgetrennter Scheinglaube ist.

In V. 15. und 16. ist die Bedürftigkeit der das Nöthigste Entbehrenden, welche von selbst schon zum Herzen des Menschen sprechen sollte, und ihr gegenüber die hartherzige liebelose Abweisung der Bedürftigen, in lebendigem Bilde veranschaulicht. Vgl. 1 Joh. 3, 17. 18. Γυμνός, von der nöthigen Kleidung entblößt; ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, לְכוּ לְשָׁלוֹם, die Grußformel, mit welcher man den Andern entläßt; θερμαίνεσθε, χορτάζεσθε, wärmet euch, sättiget euch, wo ihr wollt — wo es euch beliebt. Καθ' ἑαυτήν, an ihm selbst, d. h. wenn der Glaube eben nichts anderes ist, als wie ihr ihn zu haben vorgebet, ein bloßer Namensglaube.

Πίστις νεκρά. — In V. 20. liest die Lachmannsche Ausgabe statt νεκρά „ἀργή" (iners), beides besagt dem Sinn nach dasselbe, nehmlich daß das, was sich Glauben nennt, keine wahre Realität habe, etwas in sich Nichtiges sey. Die andere Deutung von νεκρά ἐστιν ist diese: ein solcher so sich nennender Glaube sey unwirksam, nehmlich um das Heil zu gewinnen. So mit Rückbeziehung auf V. 14. Allerdings ist ein todter Glaube auch in dieser Hinsicht unwirksam. Aber wenn das in Bezug auf die Liebe Gesagte, V. 15. 16., in V. 17. angewandt wird auf den Glauben: so kann offenbar als der nächste Sinn von νεκρά ἐστιν ἡ πίστις nur dieß anerkannt werden, ein solcher Glaube sey etwas Nichtiges, etwas ganz und gar Gehaltloses. Und so wird das νεκρά ἐστιν unstreitig auch wieder in V. 26. genommen. Erst die hieraus abgeleitete weitere Bestimmung des Gedankens ist dann diese: ein solcher Glaube habe keinen Einfluß auf das Heil.

V. 18. Aber mag Einer sagen: „hast du Glauben, so habe auch ich Werke." Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke von deiner Seite, so will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen.

Ἀλλ' ἐρεῖ τις ist die gewöhnliche Formel, durch welche man sich einen möglichen Einwurf macht, den man nun zurückweist; wie so die Formel auch z. B. 1 Cor. 15, 35. f. vgl. Röm, 9, 19.

vorkommt. Es schien jedoch Schwierigkeit zu haben, wiefern denn der Satz σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω (worauf denn in δεῖξόν μοι κ. τ. λ. geantwortet würde) eine Einwendung enthalten sollte. Man nahm daher an, in dem Satze σὺ πίστιν ἔχεις κ. τ. λ. sey eine gewisse Nachlässigkeit der Diktion, es stehe dieser Satz für: ἄλλος μὲν πίστιν, ἄλλος δὲ ἔργα ἔχει. Dieß ist jedoch offenbar nur ein Nothbehelf, der nicht befriedigen kann, zumal bei einem Schriftsteller, der seine Worte sehr wohl zu wählen weiß. Daher die weitere Auskunft, wie sie sich bei Knapp in seiner diese Stelle betreffenden Abhandlung findet: der Einwurf liege nur in den Worten σὺ πίστιν ἔχεις, die als Frage gelesen werden müssen. Worauf geantwortet würde: κἀγὼ ἔργα ἔχω — ja ich habe noch mehr, ich habe auch die Werke u. s. w. Allein was sollte denn dieß für ein bedeutungsloser Einwurf seyn: hast du auch Glauben? Deßwegen kehrte die neuere Auslegung (der sich auch Neander anschloß) zu der früher gegebenen zurück: der Satz ἀλλ' ἐρεῖ τις sey hier nicht die Formel für den Einwurf, sondern setze die vorigen Gedanken fort. Zuvor heiße es: ein solcher Glaube, der die Werke nicht hat, ist kein Glaube. Nun fahre ein im Sinne des Jakobus Redender fort, und spreche wider jenen Scheinglaubigen: sondern (ἀλλ') einem solchen, der den Glauben blos auf den Lippen hat, wird man (nehmlich im Sinn dessen, der den werkthätigen Glauben fordert) sagen können: du hast Glauben, und ich habe die Werke. Zeige mir u. s. w. Allein dieser Auslegung fehlt die sprachliche Rechtfertigung. Ἀλλ' ἐρεῖ τις setzt in einer antithetischen Beweisführung, die in bestimmt von einander gesonderte Glieder zerfällt, niemals blos die schon begonnene Rede fort, sondern unterbricht sie vielmehr als Einwurf. Gewiß auch wird von jedem, der das ἀλλ' ἐρεῖ τις liest, ein Einwurf erwartet. Sodann würde bei dieser Auffassung das δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου κ. τ. λ. nicht bestimmt genug als neuer Grund für das in V. 14. Gesagte hervortreten, wie es doch dem Sinn nach seyn soll. Endlich würde man so das κἀγὼ ἔργα ἔχω eher hinwegwünschen müssen.

Nach meiner Ansicht ist allerdings ἀλλ' ἐρεῖ τις die Formel der Einwendung, und die Einwendung finde ich in dem Satze: σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω, und die Antwort hierauf in: δεῖξόν μοι κ. τ. λ. Alles aber wird klar, sobald man σὺ πίστιν ἔχεις hypothetisch nimmt; wie 5, 13. 14. ganz dieselbe Construction sich findet. So ergiebt sich einfach dieser Sinn: Aber wendet vielleicht jemand ein, nehmlich jemand von den Scheinglaubigen: wenn du Glauben hast, so habe auch ich Werke, d. h. wenn du, der du die Werke so sehr geltend machst, und sie dir vindicirst, doch zugleich den Glauben hast, da ja nach deiner eigenen Aussage Eins nicht ohne das Andere ist: so habe auch ich mit meinem Glauben zugleich und in meinem Glauben die Werke, so schließt mein Glaube selbst schon die Werke in sich. Der Sinn des Einwurfs ist also kurz dieser: Wenn nach des Jakobus eigener Aussage Glaube und Werke unzertrennlich seyen, so genüge es an dem Einen von Beiden, und in dem Einen sey schon das Andere, nehmlich implicite, mitgesetzt. Wer also den Glauben habe, könne von sich sagen, er habe in dem Glauben auch zugleich die Werke, wenn auch die Werke nicht eben in bestimmten Erscheinungen zu Tage kommen. Hierauf antwortet Jakobus: so zeige mir denn, wenns möglich ist, deinen Glauben ohne die Werke von deiner Seite, d. h. ohne Thaten, durch welche sich der Glaube ins Leben hervorstellt; so will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen. Der Sinn dieser Antwort ist: Werke als solche Thaten, die in die Erscheinung des Lebens hervortreten, sind das nothwendige Kennzeichen, das nothwendige Kriterium des Vorhandenseyns des Glaubens. Man kann also wohl aus den Werken auf das Vorhandenseyn des Glaubens schließen; wo es aber an den im Leben sich bemerklich machenden Werken fehlt, da ist zu vermuthen, daß der Glaube selbst fehle — der Glaube nehmlich, der der ächte ist. — Bei dieser unserer Auffassung des Gegenstandes zeigt sich nun zwar allerdings auch der innere Vorzug der Lesart δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων σου, statt der Vulg. ἐκ τῶν ἔργων σου. Doch ist die letztere nicht geradezu ungereimt. Man könnte

aufnahm, und auf einem andern Wege entkommen ließ?

V. 20. *Θέλεις δὲ γνῶναι*, Formel des Ueberganges zu einem neuen Argument; jedoch nicht ohne einen gewissen Nachdruck. Und zu der Frage muß supplirt werden: so vernimm den Beweis aus der Schrift selbst. Wohl mochte der Verfasser unseres Briefs auf diese nachdrucksame Weise seine Beweisführung abschließen, weil gerade die Gegner jenen Schriftbeweis im entgegengesetzten Sinne führten. Um diesem Schlusse seiner Beweisführung noch einen besonderen Nachdruck zu geben, dazu muß eben auch die Anrede *ὦ ἄνθρωπε κενέ* dienen. *Κενός* drückt hier das Doppelte aus, 1) vanus, in Bezug auf die eigene Person, weil ein solcher Mensch selber der Werke entbehrt, 2) vana jactans, in Bezug auf die Lehre, die er vertheidigt.

V. 21. Ueber den Begriff von *δικαιοῦσθαι*, vgl. *σώζεσθαι*, und *φίλος θεοῦ ἐκλήθη*, ist bereits in der Einleitung die Entwicklung gegeben. Die Thatsache, auf welche Jakobus hier sich bezieht, ist 1 Mos. 22. aufgezeichnet. Es ist eine einzige Thatsache. Daß Jakobus gleichwohl sagt *ἐξ ἔργων*, dieß ist daraus zu erklären, weil dieß die zum Lehrbegriff, der beleuchtet werden soll, gehörige Formel ist. *Ὁ πατὴρ ἡμῶν* heißt Abraham nicht deßwegen, weil nur den Judenchristen gilt, was Jakobus ausspricht, sondern weil alle *πιστεύοντες* überhaupt sich Abraham als Vater, als *πατὴρ τῶν πιστευόντων* vindicirten. Vgl. Röm. 4, 11. f. 16. So ist also in dem *ὁ πατὴρ ἡμῶν* der Gedanke angedeutet: wer mit Recht Abraham als Vater in Anspruch nimmt, dessen Glaube muß auch seyn, wie der seinige, d. h. ein Glaube, der in Werken sich wirksam erweist. — Die That Abrahams war die That des unbedingten Gehorsams gegen Gott, Gott den einzigen Sohn, an welchen die ganze ihm zu Theil gewordene Verheißung angeknüpft war, als Opfer darzubringen. Einer solchen That war Abraham allerdings nur insofern fähig, als schon zuvor ein unbedingter Glaube in seiner Seele vorhanden war, das unbedingte Vertrauen nehmlich, daß der Wille Gottes

absolut gut sey, und daß die Wahrhaftigkeit (Treue) Gottes, der ihm die Verheißung gegeben, sich erfüllen werde, wenn auch die Probe des Gehorsams, auf welche Gott den Abraham stellte, die an Isaak, den jetzt zu Opfernden, geknüpfte Verheißung aufzuheben schien. So bewies sich bei Abraham in seiner That des unbedingten Gehorsams der lebendigste Glaube; und in dieser Hinsicht konnte Jakobus nicht umhin, für seine Lehre von der nothwendigen Zusammengehörigkeit des Glaubens und der Werke V. 22. zuerst dieß geltend zu machen, daß, wie sich aus jenem Beispiele ergab, ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, d. h. der Glaube zu seinen Werken wirkte, d. i. das wirkende Princip für die Erzeugung der Werke war. Der Gedankenzusammenhang des Jakobus zeigt, daß durch den Ausdruck συνεργεῖν Glaube und Werke nicht in ein äußerlich beigeordnetes Verhältniß gebracht werden sollen. Uebrigens findet sich συνεργεῖν in einer verwandten Bedeutung, wie hier bei Jak., in den Clem. Hom. 3, 72., wo es, nachdem Gott als der Grund von Allem genannt war, heißt: συνελὼν ἐρῶ· σὺ ἡμῖν τὰ πάντα· πρὸς αἰώνιον ὕπαρξιν σωτηρίας συνέργησον.

Das Zweite aber, was sich aus jenem Beispiele für des Jakobus Lehre ergab, war dieß, daß ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, d. h. theils: daß durch die Werke der Glaube in seiner Vollständigkeit, d. i. in seiner vollen Wahrheit und Realität (vgl. τέλειος 1, 4.) sich lebendig darlegte; theils zugleich auch: daß durch die Werke der Glaube zur Vollendung kam. Insofern nehmlich Jakobus den Glauben durchaus als unzertrennlich von der sittlichen That, von den Werken, auffaßt, muß nach dieser Ansicht im werdenden Leben des Menschen der Glaube selbst erst in den aus ihm hervorgehenden Werken sich vollenden. Es ist ganz treffend, was sich zu unserer Stelle bei Polus bemerkt findet: Opera fidem perficiunt, — quum per opera fides ad maturitatem pervenit, quomodo arbor perfecta fit, quum ita excrevit, ut fructum ferat; et peccatum perficitur (Jac. 1, 16.), quum in habitum evasit. Opera sunt justi et maturi fructus fidei. Fides tum demum

consummata redditur, postquam bonos fructus protulit. Fides est caussa, opera effecta. Fides, quum opera edit, tum se maxime exserit, ostenditque, quanta sit.

So sehr nun Jakobus mit Recht sich auf das Beispiel Abrahams dafür beruft, daß der Glaube, wenn er ächt ist, durch die lebendige That sich bewähre; und so schlagend dieses Beispiel für diejenigen ist, welche von dem Glauben die Werke trennen; so gewiß ferner die Formel ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι bei Jakobus zu ergänzen und in die andere umzusetzen ist, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, καὶ ἐξ ὧν ἡ πίστις τελειοῦται: so ist doch eben so klar dieses, daß durch die Formel ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι eine wesentlich anders modificirte Lehrbestimmung vorgetragen wurde, als die paulinische Lehre von der δικαίωσις ἐκ πίστεως ist; und daß die Formel ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι überhaupt nur möglich war, sofern dem Jakobus der Glaube in seiner Vollendung erst in den Werken ist, und sofern Jakobus das göttliche Wohlgefallen (das δικαιοῦσθαι) bedingt dachte durch den in den Werken sich darlegenden Glauben. Nur weil Jakobus die δικαίωσις sich gebunden dachte an die Glaubensthat, d. h. zwar allerdings an das durch den Glauben Gewirkte, doch eben an das Werk des Glaubens, — was er auch recht bemerklich dadurch macht, daß er sich auf eine augenfällige Gehorsamserweisung des Abraham beruft, V. 21., ἀνενέγκας Ἰσαὰκ κ. τ. λ. — nur deßwegen konnte Jakobus schlechtweg das Zugeständniß fordern: ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη Ἀβραάμ; und das Gleiche gilt von dem in V. 25. hinsichtlich der Rahab Gesagten.

V. 23. Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, d. h. und so hatte nun seinen vollen Erfolg — bewahrheitete sich durch den Erfolg — der Ausspruch der Schrift u. s. w. Dieser angeführte Ausspruch der Schrift, 1 Mos. 15, 6., geht nehmlich voran; und erst später folgt die 1 Mos. 22. erzählte Opferung Isaaks. So wird recht augenscheinlich, daß Jakobus die mit der πίστις zusammenhängende δικαιοσύνη eben nur insofern an die πίστις gebunden dachte, als die πίστις ein durch Thaten, durch Werke sich erweisender Glaube ist. Inso-

fern hat der Ausspruch ἐλογίσθη αὐτῷ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην erst da seine wahre Bedeutung, wo das Werk den Glauben bewährt, nachdem derselbe zuvor gleichsam nur anticipirt war. Durch diese Auffassung des Gegenstandes aber beweist Jakobus ganz unzweideutig seinen Standpunkt in der judenchristlichen Richtung; hierin sich ganz anschließend an die schon früher vorhandene jüdische Vorstellung, wie wir sie 1 Makkab. 2, 52. ausgedrückt finden: Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; Zu der angeführten Schriftstelle hat Jakobus aus seinem Eigenen hinzugefügt: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη, er erhielt den Ehrennamen Freund Gottes. Φίλος θεῦ ist die gewöhnliche Ehrenbenennung Abrahams bei Philo, bei den Rabbinen, und so auch im Koran. Im A. T. wird Abraham der von Gott Geliebte genannt Jes. 41, 8. 2 Chron. 20, 7.; und 1 Mos. 18, 17. fügen die LXX zum Namen Abrahams noch hinzu παιδός μου, wofür Philo, auf diese Stelle sich beziehend, τῷ φίλῳ μου sagt. Um so näher lag es für Jakobus, das καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη beizufügen. Möglich übrigens, daß er es einem Midrasch zu 1 Mos. 15, 6. entnahm *). Jedenfalls aber wollte Jakobus durch diesen Beisatz ins Licht stellen, wie der voran aufgeführte Ausspruch der Schrift zu verstehen sey. Und so belehrt er uns hierselbst über seinen Begriff von δικαιοῦσθαι. Gerechtfertigt werden heißt: für einen Gerechten (von Gott) erklärt werden, indem das, woran die Rechtfertigung geknüpft ist, zur Gerechtigkeit gerechnet wird, d. h. als ein solches angesehen wird, kraft dessen der so von Gott Behandelte in das rechte Verhältniß zu Gott kommt (ἐλογίσθη ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην). Wie aber das rechte Verhältniß selber zu denken sey, darüber belehrt uns Jakobus durch das hinzugefügte: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Es

*) Credner, Einl. in das N. T. 1, S. 603, ist der Ansicht, die Benennung φίλος θεοῦ zur Auszeichnung Abrahams sey ägyptischen Ursprungs, indem in Aegypten φίλος ein Titel gewesen, welchen die Könige denjenigen beilegten, die sie besonders ehren wollten.

ist das Verhältniß der Freundschaft, es ist die Theilnahme am göttlichen Wohlgefallen. Somit ist auch dem Jakobus die δικαίωσις die Aneignung des göttlichen Wohlgefallens, vermöge deren der Mensch, rückwärts blickend auf den Zustand des Zwiespalts mit Gott, sich versöhnt mit Gott weiß (Freund Gottes, als dem die Sünden vergeben sind), vorwärts blickend auf den Zustand der Vereinigung mit Gott (des neuen geistigen Lebens), sich als Kind und Erben Gottes weiß (Freund Gottes als der seiner Liebe theilhaftige).

V. 24. Ὁρᾶτε, hierdurch wird mit Nachdruck die Folgerung aus dem Aufgeführten eingeleitet. (Weil der Satz eine Folgerung ist, so lasen auch sonst die Ausgaben: ὁρᾶτε τοίνυν. Allein die überwiegenden kritischen Auktoritäten entscheiden für die Weglassung der Conjunktion τοίνυν.)

Ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται, da der Gegensatz ist καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, so ist zu ἐξ ἔργων zu suppliren τῆς πίστεως, so wie οὐκ ἐκ πίστεως μόνον soviel ist, als ἐκ πίστεως καθ' ἑαυτὴν, χωρὶς τῶν ἔργων, ein Glaube, der nur ein so sich nennender ist, in Wahrheit aber Nichts.

V. 25. Das Thatsächliche, worauf Jakobus sich bezieht, s. Josua 2, 1. ff. Die That der Rahab, die Aufnahme der israelitischen Kundschafter (ἄγγελοι = κατάσκοποι), und ihre heimliche Entlassung gieng aus dem Glauben hervor, d. h. hier aus der Zuversicht, daß der Gott Israels seine Drohung wider Canaan und seine Verheißung für Israel wahr machen werde. Aber diese Zuversicht zu Jehova gab sich als eine bewährte kund durch ihre That; und um dieser ihrer Glaubensthat willen wurde sie bei der Eroberung ihrer Stadt allein unter allen ihren Volksgenossen geschont, und in die Gemeinschaft der Israeliten aufgenommen. Insofern wird hier aus ihrem Beispiele argumentirt, daß ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος.

V. 26. Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, so auch ist der Glaube ohne die Werke todt.

Durch γάρ wird dieser Satz ans Vorhergehende als eine Bestätigung angeknüpft; zugleich aber ist in demselben die Conclusion

aus allem Bisherigen. — Die Vergleichung in diesem V. hat auf den ersten Anblick etwas befremdendes; denn man erwartet vielmehr, daß πίστις und πνεῦμα sich wechselsweise entsprechen. Allein sowie πνεῦμα auch das ist, was das leibliche Leben bedingt (πνοὴ τῆς ζωῆς, 1 Mos. 2, 7.): so ist die gemeinsame Vorstellung, durch welche das Bild und das Abgebildete hier verknüpft sind, die Vorstellung des Lebens. In τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος wird πνεῦμα als die Lebensbedingung genannt; und in ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων sind die ἔργα die Lebensäusserung, bei deren Fehlen es auch an der Lebensbedingung fehlen muß. Der Sinn des V. ist also einfach dieser: Wie zum leiblichen Leben Leib und Geist unzertrennlich zusammen gehören, so gehören zum Glaubensleben Glaube und Werke in innerlicher Nothwendigkeit zusammen. Wie der Leib, wenn das das Leben bedingende fehlt, etwas todtes ist: so ist der Glaube, wenn ihm nicht ein Leben inwohnt, welches die Werke aus sich hervortreibt, etwas todtes, d. i. etwas Nichtiges, ein nur so sich nennender Glaube ohne Gehalt, und ohne Einfluß auf das Heil, auf die Rechtfertigung.

Fünfter Abschnitt. Cap. 3.

Mit dem 3. Cap. kommt nun Jakobus auf die Warnung vor den Streitigkeiten, welche die christliche Gemeinschaft störten; worauf er schon früher hingedeutet hatte, schon in 1, 19. 20. 26.; und welche er auch im 2. Cap. vor Augen hatte. Eben darum ist es auch jetzt ein in der Natur der Sache selbst begründeter Uebergang vom 2. Cap. zu dem im 3. Cap. Ausgeführten, das er sodann 4, 1. ausdrücklich als die Beziehung auf die unter den Christen ausgebrochenen πόλεμοι καὶ μάχαι erklärt. — Nach der in der Einleitung entwickelten Ansicht ist dieser Kampf als der Gegensatz zwischen der judenchristlichen, und der übrigen vorzüglich zu Paulus sich haltenden Christengemeinschaft aufzufassen; und da dieser Gegensatz in Hinsicht auf die Lehre namentlich an die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, und aus den Werken sich anschloß: so ge-

schieht es eben darum, daß Jakobus mit der im 2ten Theile des 2. Cap. gegebenen Erörterung über Glauben und Werke und Rechtfertigung unmittelbar jetzt seine Warnung vor den Streitigkeiten verknüpft, die, wie aus Allem klar ist, der Ausdruck gegenseitiger vielfacher Erbitterungen waren. Es sind aber die Streitigkeiten in dichterischer Prosopopoie an der Zunge dargestellt, welche personificirt, und wie eine selbstständige, und, wenn sie einmal entfesselt ist, von da an unbezwingliche Macht beschrieben wird. V. 1—8. Vom 9. V. an wird hierauf der Widerspruch fühlbar gemacht, in welchen sich der Mensch hierdurch mit der sittlichen Weltordnung versetze; es wird die Zerrissenheit des Lebens hervorgehoben, welche die nothwendige Folge davon sey; und es wird zu der den Frieden begründenden Lebensweisheit ermahnt, welche, wie sie himmlischen Ursprungs ist, himmlische Früchte trägt. V. 9—18.

V. 1. Unterwinde sich nicht Jedermann, Lehrer zu seyn, meine Brüder; eingedenk, daß uns ein um so größeres Gericht treffen wird. 2. Denn wir verfehlen uns Alle mannichfaltig. Wenn sich Einer in der Rede nicht verfehlt, der ist ein vollkommener Mann, fähig auch den ganzen Leib im Zaum zu halten.

V. 1. *Μὴ πολλοὶ κ. τ. λ.* Unserer Grundansicht von der Tendenz dieses Briefes gemäß ist dieß so zu verstehen: Ich warne euch davor, sagt Jakobus, daß nicht so viele unter euch sich unterwinden, die Andern belehren zu wollen, — sich zu Lehrern der Andern aufzuwerfen; d. h., da es eben die Gegenstände des Streites waren, worüber man sich gegenseitig herausnahm, über einander abzuurtheilen: ich warne euch vor wechselseitiger Rechthaberei gegen einander in den Streitigkeiten, die sich, namentlich über die Lehre, erhoben haben.

Daran aber schließt sich jetzt auch in einfachem Zusammenhange der andere Satz, *εἰδότες, ὅτι κ. τ. λ.* d. h. eingedenk, daß wir Menschen nur ein um so strengeres Gericht Gottes zu erwarten haben, je strenger wir in der Aburtheilung über Andere verfahren.

Nach der andern Hauptansicht aber, wornach Alles in

aus allem Bisherigen. — Die Vergleichung in diesem V. hat auf den ersten Anblick etwas befremdendes; denn man erwartet vielmehr, daß πίστις und πνεῦμα sich wechselsweise entsprechen. Allein sowie πνεῦμα auch das ist, was das leibliche Leben bedingt (πνοὴ τῆς ζωῆς, 1 Mos. 2, 7.): so ist die gemeinsame Vorstellung, durch welche das Bild und das Abgebildete hier verknüpft sind, die Vorstellung des Lebens. In τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος wird πνεῦμα als die Lebensbedingung genannt; und in ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων sind die ἔργα die Lebensäusserung, bei deren Fehlen es auch an der Lebensbedingung fehlen muß. Der Sinn des V. ist also einfach dieser: Wie zum leiblichen Leben Leib und Geist unzertrennlich zusammen gehören, so gehören zum Glaubensleben Glaube und Werke in innerlicher Nothwendigkeit zusammen. Wie der Leib, wenn das das Leben bedingende fehlt, etwas todtes ist: so ist der Glaube, wenn ihm nicht ein Leben inwohnt, welches die Werke aus sich hervortreibt, etwas todtes, d. i. etwas Nichtiges, ein nur so sich nennender Glaube ohne Gehalt, und ohne Einfluß auf das Heil, auf die Rechtfertigung.

Fünfter Abschnitt. Cap. 3.

Mit dem 3. Cap. kommt nun Jakobus auf die Warnung vor den Streitigkeiten, welche die christliche Gemeinschaft störten; worauf er schon früher hingedeutet hatte, schon in 1, 19. 20. 26.; und welche er auch im 2. Cap. vor Augen hatte. Eben darum ist es auch jetzt ein in der Natur der Sache selbst begründeter Uebergang vom 2. Cap. zu dem im 3. Cap. Ausgeführten, das er sodann 4, 1. ausdrücklich als die Beziehung auf die unter den Christen ausgebrochenen πόλεμοι καὶ μάχαι erklärt. — Nach der in der Einleitung entwickelten Ansicht ist dieser Kampf als der Gegensatz zwischen der judenchristlichen, und der übrigen vorzüglich zu Paulus sich haltenden Christengemeinschaft aufzufassen; und da dieser Gegensatz in Hinsicht auf die Lehre namentlich an die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, und aus den Werken sich anschloß: so ge-

das Maas der Versündigung dadurch voll gemacht werden, daß durch das ungebändigte Reden, und die entfesselte Leidenschaft in den Streitigkeiten die Brüder verletzt werden? Davor hütet euch. In dem Maashalten der Rede, womit man an die Anderen sich wendet, bewährt sich zumeist die christliche Vollkommenheit. Von der entfesselten, ungebundenen Zunge dagegen geht alle Mißhandlung der Brüder aus. — Treffend hat hier Jakobus die Wichtigkeit dessen aufgefaßt, was das Verbindungsmittel der Gesellschaft ist, der Rede. *Λόγος* ist also hier von der Rede überhaupt, als dem allgemeinen Werkzeuge wechselseitiger Mittheilung der Menschen untereinander, zu verstehen. So entspricht *λόγος* in dieser allgemeinen Bedeutung ganz dem nachfolgenden *γλῶσσα*. *Οὗτος τέλειος ἀνήρ*, auch hier heißt *τέλειος*, wie früher es vorkam, so beschaffen, wie der Mann seyn soll; also so beschaffen, wie er als der christlich Vollkommene seyn soll.

Δυνατὸς — σῶμα. Dem Bilde gemäß, das schon hier beginnt, und hierauf in der folgenden Personifikation der Zunge fortgesetzt wird, ist das Wort *σῶμα* gewählt, zur Bezeichnung des ganzen Wesens, und zwar also nach dem Zusammenhange, des geistigen Wesens; wie Matth. 6, 22. das Wort *σῶμα* zu einer Vergleichung gebraucht wird, wodurch das geistige Wesen selber abgebildet wird. Es besagt demnach *δυνατὸς — σῶμα* dieses: fähig ganz sich selbst zu beherrschen. Eine eben so richtige, als wichtige Bemerkung. Die Selbstherrschaft, die wesentliche Bedingung der freundlichen Behandlung der Brüder, zeigt sich vor Allem darin, daß der, der sich selbst beherrscht, seine Zunge zu beherrschen im Stande ist. — Nach der andern Hauptauffassung unserer Stelle, wornach *διδάσκαλοι* im 1. V. im eigentlichen Sinne, von den Lehrern verstanden wird, wird V. 2. *ἐν λόγῳ* auf den Lehrvortrag bezogen; und nun hat man sogar auch das *σῶμα* von der christlichen Gemeinde (*σῶμα τοῦ χριστοῦ*) gedeutet.

---

auch noch von dem Wiedergeborenen Geltende *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν*, 1 Joh. 1, 8., zusammen.

Allein mit welchem Rechte, das ist eine andere Frage. Auch hätte Jakobus, abgesehen von allem Uebrigen, ohne Zweifel den Ausdruck χαλιναγωγῆσαι in diesem Falle nicht gebrauchen können.

V. 3. Siehe den Pferden legen wir Zäume in den Mund, daß sie uns gehorchen; und ihren ganzen Leib lenken wir damit. 4. Siehe auch die Schiffe, obwohl so groß, und von heftigen Winden umhergetrieben, werden gelenkt von einem ganz kleinen Steuer, wohin der Druck des Regierenden (des Steuermanns) will.

V. 3. Statt ἴδε, = ἰδού V. 4. *), liest Lachmann εἰ δέ, dann wäre καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μεταγομεν Nachsatz. Damit gienge jedoch die Schönheit der Diktion in dieser (poetischen) Stelle verloren; und so würde der 3. V. auch nicht mehr so ganz dem 4. V. correspondiren. Zusammenhang: Wer die Zunge in der Gewalt hat, hat sich überhaupt in der Gewalt. Es ist hier in der geistigen Welt, wie in der Natur ausser uns. Wenn wir den Pferden den Zaum in den Mund legen, so vermögen wir damit ihren ganzen Leib zu lenken. So auch die Schiffe; hat der Steuermann das kleine Steuerruder in seiner Gewalt, so lenkt er damit das ganze Schiff. Umgekehrt aber — so denkt man nun von selbst hinzu — das entzügelte Pferd kann nicht aufgehalten werden; das Schiff, dessen Steuer der Steuermann nicht mehr in der Gewalt hat, ist den Winden preisgegeben. Eben so die Zunge V. 5. ff. Ist sie gezügelt, so hat der Mann überhaupt sich in der Gewalt. Ist sie ungebändigt, so entfesselt ihre Frechheit auch alle übrigen wilden Leidenschaften; sie ist dann ein hölliſches Feuer, das das ganze Leben entzündet, und ihre Gewalt, die den Menschen überwältigt hat, reißt ihn haltungslos dahin.

V. 5. Also auch die Zunge, ein so kleines Glied ist sie, und so trotzig erhebt sie sich.

---

*) Bengel im Gnomon: Si quid differentiae est, ἴδε considerατum quiddam sonat potius, ἰδού patheticum magis est.

Μεγαλαυχεῖν, jactabundum se efferre, bezeichnet die Frechheit und Ungebundenheit der Rede.

V. 6. Siehe ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an! Auch die Zunge ein Feuer, dieſe Welt voll Ungerechtigkeit, — die Zunge ſteht da unter unſeren Gliedern als die den ganzen Leib befleckt, und den Kreis des Lebens entzündet, ſelber entzündet von der Hölle.

Ἰδὲ ὀλίγον (= *μικρόν*, wie bei Homer, z. B. Odyss. 10, 94.) *πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει*, Lachmann lieſt: *ἰδὲ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει*. So wäre durch *ἡλίκον* die große Macht des Feuers, und im Gegenbilde, der Zunge angedeutet. Allein offenbar verliert durch dieſe Leſ'art die Stelle ihre Schönheit. Die große Macht des Feuers iſt durch *ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει* bezeichnet, und damit contraſtirt nun das in ſeinem Beginne ſo kleine, aber eine ſo große Gewalt in ſich ſchließende Feuer. Dieſem entſpricht im Gegenbilde die kleine Zunge, die auch ein Feuer von ſo grenzenloſer Macht iſt, die kleine Zunge, die doch eine ganze Welt von Ungerechtigkeit in ſich ſchließt. Und ſo contraſtirt hinwiederum mit *γλῶσσα*, dieſem *μικρὸν μέλος*, V. 5., das in Appoſition hinzugefügte, *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*. Hier iſt der Artikel *ὁ δεικτικῶς* aufzufaſſen: dieſe Welt voll Ungerechtigkeit. Uebrigens giebt *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* im Griechiſchen gerade denſelben Sinn, wie im Teutſchen: dieſe Welt voll Ungerechtigkeit, d. h. ista improbitatis, injuriarum congeries, colluvies. Dieſer Sinn liegt in dem Begriff von Welt als dem Inbegriff aller Dinge. Alſo *ἡ γλῶσσα, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*, die Zunge, ſie die alle Ungerechtigkeit in ſich begreift. So aber wird ſie genannt, inſofern die frechgewordene, entfeſſelte Zunge zu allen Thaten der Ungerechtigkeit zu führen im Stande iſt *). Wie hier *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* ſteht, ſo Sprüchw.

*) Bengel im Gnomon: ut macrocosmi instar est microcosmus, sic microcosmi instar est lingua, hunc totum ciens. Eigenthümlich ſodann iſt Bengels weitere Erörterung hievon. Es genüge jedoch, darauf hingezeigt zu haben.

17, 6. ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, der Inbegriff aller Schätze. Diese Erklärung von ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ist die in Bezug auf die Sprache einfachste, und die zum Zusammenhang ganz passende. Sie ist von Luther, Calvin und den bewährtesten Exegeten vorgezogen. Nach Wetsteins Vorgang haben Andere ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας übersetzt: ornamentum improbitatis, Beschönigung der Bosheit, insofern die Zunge bereit sey, alles Böse, das durch sie geschehe, auch wieder zu beschönigen. Sprachlich gezwungen, und für den Zusammenhang nur störend! Gewaltsam ist ebenfalls Theiles Erklärung: lingua est ignis, mundus vero est improbitatis, h. e. improbitatis plenus, so daß ὁ κόσμος grammatisches Subjekt, τῆς ἀδικίας grammatisches Prädikat wäre. Diese Erklärung ist übrigens nur eine der Sprache aufgedrungene Modifikation einer früheren Ansicht, wornach ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als ein dem Satze ἡ γλῶσσα πῦρ korrespondirender eigener Satz genommen, aber zugleich vermuthet wird, es sey das dem πῦρ entsprechende ὕλη, wovon die Welt das Gegenbild sey, in dem Satze ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ausgefallen, und ursprünglich möge der Satz wohl gelautet haben: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ὕλη, die ungerechte Welt (der arge ungöttliche κόσμος) ist der Brennstoff, nämlich für das Feuer, welches die Zunge ist. Hierbei beruft man sich auf die Peschito, welche übersetzt: lingua est ignis, mundus injustitiae est silva. Andere, wie z. B. Hottinger, wollten gar den ganzen Satz καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als eine erst in den Text gekommene Glosse angesehen wissen. — Uebrigens lesen wir mit Lachmann: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίσταται κ.τ.λ.; die sonst gewöhnliche Lesart ὕτως ἡ γλῶσσα κ.τ.λ. würde sich nur so rechtfertigen lassen, daß man sagte, sie wiederhole die schon zuvor gemachte Anwendung des Bildes. Allein viel schicklicher wird ὕτως ganz hinweggelassen. So wird ἡ γλῶσσα in diesem eng mit dem Vorhergehenden verbundenen Satze von neuem aufgefaßt, korrespondirend dem kaum zuvor gesetzten ἡ γλῶσσα, indem jetzt veranschaulicht wird, wie die Zunge sich als Feuer beweise. Sie thut dieß, indem sie gleichsam als Mittelpunkt

unter den übrigen Gliedern des Leibes dasteht, und ihre verzehrende (Feuer-) Macht nach allen Seiten hin verbreitet. Beachtenswerth ist sodann das Folgende in der Construktion. Nicht ohne Grund wird zuerst ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν als ein eigener Satz hingestellt, und hierauf in Appositione durch die Participia ἡ σπιλοῦσα κ. τ. λ. die Anwendung von dem Bilde gegeben. Die Zunge wird so recht als selbstständig, als eine für sich bestehende Macht, herausgehoben. Dieß zu veranschaulichen muß auch der Ausdruck καθίσταται dienen: sie steht da; ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, d. h. im Mittelpunkte der Glieder; denn die Zunge wird hier als die Centralmacht betrachtet, von wo aus die Flammen ihres Feuers nach allen Seiten hin sich verbreiten. Hierdurch fällt von selbst nun auch das gehörige Licht auf den nachfolgenden Ausdruck φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, sowie umgekehrt dieser die Zunge als die in den Mittelpunkt der Glieder gestellte erscheinen läßt. Ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα, sie (die Zunge) steht da als die, die den ganzen Leib befleckt, verunreinigt; ausser dem Bilde: die Frechheit der Rede theilt ihre verunreinigende, alle unedlen Leidenschaften aufregende Wirkung dem ganzen (geistigen) Wesen (vgl. σῶμα V. 2.) des Menschen mit. Vielleicht ist in σπιλοῦσα, da σπιλοῦν im besonderen contagio contaminare bedeuten kann, auf die wie mit einer mitgetheilten Glut den Leib ergreifende Ansteckung einer bösartigen Krankheit angespielt. So würde dieses ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα noch genauer an das begonnene und unmittelbar darauf in καὶ φλογίζουσα κ. τ. λ. fortgesetzte Bild vom Feuer sich anschließen. Καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, es ist nicht τρόχον, sondern τροχὸν zu lesen, obwohl vielleicht schon die alten Ausleger Oecumenius, Isidorus von Peluſium und Andere so lasen, indem sie τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως vitae *decursum* deuteten. Indessen könnte dieß eben auch nur Auslegung des Wortes τροχόν seyn, das sie bildlich vom Verlaufe des Lebens verstanden. Die Lesart τροχόν ist jedenfalls vorzuziehen, aus innern Gründen schon deßwegen, weil es das gewähltere, poetische Wort ist. Der andere Hauptgrund

wird sich uns durch die Auslegung selber ergeben. Die gewöhnliche Erklärung von τροχὸν τῆς γενέσεως ist: das Rad, der Kreisel, des Lebens, d. h. das gleich einem Rade sich umschwingende Leben. Calvin: Vitae humanae cursum rotae comparat. Wie Anacreon sage 4, 7. τροχὸς ἅρματος γὰρ οἷα βιοτὸς τρέχει κυλισθείς. So wäre also dadurch dieß gesagt: die Zunge entzündet die ganze Entwicklung des gleich einem Rade sich umschwingenden Lebens. Und dieses Bild sollte dann sowohl auf die Schnelligkeit, als auf die Unbeständigkeit des Lebens hinweisen. Allein das eben ist das Räthselhafte, warum denn hier das Leben nach seiner Schnelligkeit und Unbeständigkeit bezeichnet seyn sollte, da doch hierzu im Contexte kein Grund liegt. Eben dieser Grund gilt auch gegen andere schon aufgestellte Deutungen, z. B. diese: die gleich dem Kreisel, d. i. im Kreislauf auf einander folgenden Geschlechter der Menschen; — bei welcher Deutung überdieß dem τῆς γενέσεως ein mit dem Sprachgebrauch unverträglicher Sinn untergelegt wird. Τροχός heißt der Umkreis, und das ist die einzig richtige Bedeutung, die hier anzuwenden. Die Zunge wird als das in den Mittelpunkt der Glieder gestellte Feuer betrachtet, dessen Flammen in allen Radien nach dem Umkreise auslaufen. So bezeichnet also hier τὸν τροχόν den durch seinen Mittelpunkt bestimmten Kreis, der durch seinen Umkreis abgeschlossen ist, und hierdurch ein Ganzes bildet; d. h. gleich dem teutschen Worte Kreis ist hier τροχός eine bildliche Bezeichnung des Gebiets, des Lebensgebiets, auf welches sich die Wirksamkeit der Zunge erstreckt. Was ferner das beigefügte τῆς γενέσεως betrifft, so nimmt man es gewöhnlich in der Bedeutung von Leben; und man beruft sich für diesen Sprachgebrauch auf das Buch Judith 12, 18., wo es heißt πάσας ἡμέρας τῆς γενέσεως. Ebenso wird als Beweisstelle angeführt Weish. Sal. 7, 5. vgl. 6. Und auch auf dem Gebiete der Profanscribenten, z. B. bei Aristides findet sich der Ausdruck: οἱ παρελθόντες ἤδη σοι τῆς γενέσεως ἐνιαυτοί. Somit wäre wohl die angenommene Bedeutung von γένεσις, h. e. vita, gerechtfertigt gegen die in neuerer Zeit dagegen er-

hobenen Zweifel. Indeſſen ſcheint Jakobus dieſen ungewöhnlichen Ausdruck doch aus beſonderem Grunde gewählt zu haben; und am einfachſten möchte da die Annahme ſeyn, es ſey dem Verfaſſer des Briefs um einen ſchwebenden Ausdruck zu thun geweſen, der Verſchiedenes bedeuten konnte, wovon das Eine die Ergänzung des Anderen. *Γένεσις*, nativitas, geht nämlich auch über in die Bedeutung von natura. So ſollte wohl hier an beides gedacht werden, an die Natur, an das Weſen des Menſchen, als das Subſtantielle, und an das Leben, als die durch die Thätigkeiten vermittelte Entwicklung des Subſtantiellen. Mithin iſt der Sinn: Die Zunge entzündet den ganzen Kreis (das ganze Gebiet) des menſchlichen Weſens und Lebens, d. i. ſie theilt ihr eigenes ungebändigtes Feuer allen Theilen des menſchlichen Weſens und Lebens mit, bringt die Kräfte in Unordnung, und regt die Begierden und Leidenſchaften zum empörten Aufruhr auf. — Daß übrigens *τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως* ſich auf eben denſelben beziehe, welchem die *γλῶσσα* zukommt, zeigt der Zuſammenhang, und die Parallele des vorangegangenen *ὅλον τὸ σῶμα*. — *Καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*, d. h. ſowie ſie ſelbſt von der Hölle entzündet wird. Zuvor war ihre Wirkung geſchildert; jetzt wird ihre innere Natur, mit den ihr ſelbſt inwohnenden Antrieben zu ihrer verderblichen Thätigkeit dargelegt. Es iſt die Bosheit des Herzens, worin die Frechheit der Rede wurzelt. Inſofern ſich aber in dem innerſten Heerde des Böſen etwas Sataniſches, etwas Hölliſches kund giebt, ſo wird ſein Urſprung ſelber aus der Hölle abgeleitet. Die Hölle das Gebiet des Böſen, darin Satan herrſcht. Hier jedoch dient dieſer Ausdruck mehr zum bildlichen Gebrauche; obwohl, wie ſchon ſonſt von uns bemerkt wurde, auch dem Jakobus die dämonologiſchen Vorſtellungen nicht fremd ſind. Vgl. 2, 19. 4, 7. Und hiernach wird das verwerfliche Zerrbild der himmliſchen Weisheit *σοφία δαιμονιώδης* 3, 15. genannt. Zu vergleichen iſt eine Stelle aus dem Targum zu den Worten des Pſ. 120, 4.: die Zunge des Verleumders iſt wie das Feuer im Wachholder: lingua dolosa comparatur cum

carbonibus juniperi, qui incensi sunt in gehenna inferni. Für unſere ganze Stelle aber iſt zu vergleichen Sirach 28, 11 f. u. 22., welcher Ausſpruch des Siraciden dem Verfaſſer unſeres Briefs vorgeſchwebt zu ſeyn ſcheint: Ἔρις κατασπευδομένη ἐκκαλεῖ πῦρ — ἐὰν φυσήσῃς σπινθῆρα, ἐκκαήσεται. 22. ὁ μὴ κρατήσῃ (γλῶσσα) εὐσεβῶν καὶ ἐν τῇ φλογὶ αὐτῆς ὁ καήσονται.

V. 7. Denn alle Natur der Landthiere und der Vögel, der Schlangen und der Seeungeheuer läßt ſich zähmen, und iſt gezähmt worden durch die menſchliche Natur; 8. die Zunge aber kann keiner der Menſchen zähmen, das unaufhaltſame Uebel, voll todbringenden Giftes.

V. 7. γάρ bezieht ſich auf die Alles ſich unterwerfende Feuerkraft der Zunge, die im vorigen 6. V. geſchildert worden. Der Zuſammenhang iſt mithin dieſer: denn die Zunge, wenn einmal die Frechheit der Rede entfeſſelt iſt, iſt nicht mehr zu zähmen; ſie iſt jetzt zu der über den Menſchen ſiegreichen Macht geworden, der er ſelber nicht mehr widerſtehen kann. Dieſe ihre ungebändigte Macht wird auf lebendige Weiſe durch die Vergleichung im 7. Vers veranſchaulicht, und dieſe wird ganz nach dichteriſcher Weiſe vorangeſtellt, worauf erſt in V. 8. die Anwendung auf die Zunge gemacht wird. Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων κ. τ. λ. φύσις = genera, wie bei Lukret.: Omnis natura (= quaecunque genera) animantum, und bei Sophocl. Antig. 347. πόντου ἐναλίαν φῦλον. Τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ, ein Ausdruck, gewählt wegen ſeiner Beziehung zum vorangehenden πᾶσα φύσις, d. h. durch den Menſchen vermöge ſeiner Natur (vermöge des Vorzugs ſeiner Natur), oder: durch die überlegene Kraft der Menſchen.

V. 8. Τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς κ. τ. λ., inſofern nämlich die ſo, wie V. 6. ausgeſagt iſt, beſchaffene Zunge eine übermächtige Gewalt iſt gegenüber von den von ihr abhängig gewordenen Menſchen. Ἀκατάσχετον κακὸν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου, für ſich beſtehende Sätze (supple: ἡ γλῶσσα ἐστιν) ganz nach poetiſcher Sprachweiſe. Μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου iſt ein von dem Gifte der Schlangen hergenommenes Bild. Die Schlangen haben das Gift unter der Zunge. Daher der bekannte

Spruch des Pſ. 58, 5., angeführt Röm. 3, 13. ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν.

V. 9. Durch ſie loben wir Gott den Vater, und durch ſie fluchen wir den Menſchen, den nach dem Bilde Gottes geſchaffenen. 10. Aus einem und demſelben Munde geht Lob und Fluch hervor. Nicht ſollte, meine Brüder, dieß alſo ſeyn.

Jakobus wendet ſich hierdurch zur Aufdeckung des inneren Widerſpruchs, in welchem als Glieder der ſittlichen Weltordnung ſich diejenigen befinden, die jener Frechheit der Zunge ſich ſchuldig machen, die im Vorhergehenden geſchildert wurde. Und ſo wird nun die abſolute Verwerflichkeit feindſeliger Geſinnung und Handlungsweiſe nachgewieſen, welche das brüderliche Verhältniß der Menſchen und der Chriſten unter einander zerſtöre.

Ἐν αὐτῇ (τῇ γλώσσῃ) εὐλογοῦμεν κ. τ. λ. Daß auf Seiten derjenigen, welchen die Ermahnung des Jakobus gilt, die Anerkenntniß des dem Menſchen Ehrfurcht und Anbetung Gottes abnöthigenden Abhängigkeitsverhältniſſes ſtattfinde, dieß ſetzt Jakobus ſchlechtweg voraus; und mit Recht. Daher beginnt er unmittelbar mit ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα. Das καὶ πατέρα iſt wie 1, 27. hinzugeſetzt, um hierdurch ſogleich auf das brüderliche Verhältniß der Menſchen untereinander hinzudeuten, welches ſich nothwendig aus ihrem gemeinſchaftlichen Verhältniſſe zu Gott, als dem Vater Aller, ergebe. Aber, ſetzt Jakobus in dem folgenden καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα κ. τ. λ. ſofort hinzu: mit der aufrichtigen Anerkenntniß jenes, zuvor bezeichneten, Verhältniſſes zu Gott iſt unvereinbar Verfluchung, d. h. überhaupt feindſelige Mißhandlung der Menſchen, als der nach dem Bilde Gottes geſchaffenen. Hatte das zuvor zu τὸν θεὸν beigefügte καὶ πατέρα bereits das brüderliche Verhältniß der Menſchen untereinander angedeutet, ſo wird dieß nun noch mehr und ausdrücklich herausgehoben in τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας, aber es wird durch das Letztere zugleich der weitere Gedanke ausgedrückt, Jedem komme als Menſchen vermöge des

göttlichen Ebenbilds, das der Menſch als der nach dem Bilde Gottes geſchaffene in ſich trage, eine unverletzliche Würde zu, die von Anderen nicht verletzt werden könne, ohne daß die Pflicht gegen Gott ſelbſt, den Schöpfer des Menſchen nach ſeinem Bilde, verletzt werde. — Jakobus geht hier auf das zurück, was das Urſprüngliche iſt im Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen; mit Bezug auf 1 Moſ. 1, 26 f. 9, 6.; und es iſt klar, daß er die göttliche Ebenbildlichkeit nach der Seite auffaßt, wornach ſie unverlierbar iſt, und auch in dem gefallenen Menſchen unverloren iſt, alſo in Hinſicht auf die Subſtanz des menſchlichen Weſens, welches in ſeiner Geiſtigkeit ſich als ein Ebenbild des abſoluten Geiſtes kund giebt. Bengel im Gnomon: Amisimus dei similitudinem, sed exinde tamen remanet nobilitas indelebilis, quam in nobis et in aliis debemus revereri. Mansimus tamen homines ad similitudinem illam, per benedictionem divinam, cui humana subscribere debet, reformandi. Id interpellant, qui maledicunt. (Der Ausdruck καταρώμεθα, wobei wieder die Figur der communicatio ſtattfindet, iſt wegen der Beziehung auf εὐλογοῦμεν gewählt.)

V. 10. Οὐ χρὴ ταῦτα ὕτω γίνεσθαι, d. h. das iſt, von der ſittlichen Weltordnung aus betrachtet, in ſich ſelbſt widerſprechend. — Zu dieſem Vers bietet Philo de decem Orac. Mos. II. 196. eine angemeſſene Parallele: ὃ γὰρ ὅσιον, δι' ὃ στόματος τὸ ἱερώτατον ὄνομα προφέρεται, διὰ τοῦτο φθέγγεσθαί τι τῶν αἰσχρῶν *).

V. 11. Ergießt auch die Quelle aus derſelben Oeffnung ſüſſes und bitteres Waſſer? 12. Kann, meine Brüder,

*) Jalkut Rubeni f. 120. 3. Quicunque habet linguam maledicam, ejus preces non adscendunt ad Deum S. B. Ps. 73, 9. Rabba dixit: si quis vitam quaerit, in lingua ejus est; sin mortem, in lingua ejus est. Bereschith R. 24. Dixit R. Akibas: scriptum est, diliges proximum tuum sicut te ipsum. Haec summa magna in lege est: ne dicas, postquam contemnor, contemnatur etiam socius meus, postquam ego

ein Feigenbaum Oliven hervorbringen, oder ein Weinstock Feigen? Nicht auch kann die Salzquelle süßes Wasser erzeugen. (Nach Lachmann's Leseart.)

Das sittlich Unmögliche, — sittlich unmöglich ist, was auf dem Ständpunkte der sittlichen Weltordnung sich selber widerspricht, — das sittlich Unmögliche wird hier veranschaulicht in einem Beispiele, welches das physisch Unmögliche darstellt. Gott loben und den Menschen fluchen ist eben so unvereinbar, als unvereinbar in Einer Quelle bitteres und süßes Wasser ist; als es unmöglich ist, daß ein Feigenbaum zugleich Feigen und Oliven, ein Weinstock zugleich Feigen und Trauben trage. — Beide Beispiele sind aus der Anschauung Palästinas, welches reich an bitteren und salzigen Quellen ist, und dessen Hauptprodukte der Oelbaum, der Feigenbaum, und der Weinstock sind.

Den letzten Satz des 12. V. las man sonst: ὅτως ὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκὺ (d. h. zugleich salziges und bitteres) ποιῆσαι ὕδωρ, sc. δύναται. Allein die ältesten und besten Handschriften bieten statt dessen die Leseart dar: ὅτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ, was Griesbach und die ihm Folgenden aufgenommen haben, nur daß noch das ὅτως (ὅτως ὅτε ἁλυκὸν κ. τ. λ.) stehen blieb. Lachmann hat das ὅτως vollends getilgt, und dadurch ist nun erst die ganze Schönheit unserer Stelle hergestellt. Durch das ὅτως würde die Beziehung des einen Bildes auf das andere festgehalten; während vielmehr die Beziehung beider Bilder auf das dadurch Abgebildete gleichmäßig hervortreten soll. Οὔτε sc. δύναται ἁλυκὸν (sc. ὕδωρ, grammatisches Subjekt) γλυκὺ ὕδωρ (Objekt) ποιῆσαι, d. h. noch auch kann eine Salzquelle süßes Wasser hervorbringen. So ist in diesem letzten Satze des 12. V. der Gedanke des 11. V. nicht blos wiederholt, wie nach der lectio vulgata, son-

---

vituperor, vituperetur etiam proximus meus. Dixit R. Tanchuma: si autem ita feceris, scito, quem contemnas, eum nimirum, de quo scriptum est: ad similitudinem dei fecit eum.

dern es ist der Grund angegeben, warum, wie es V. 11. heißt, aus Einer Oeffnung nicht bitteres und süßes Wasser zugleich hervorquillt. Der Grund ist, weil es in der Natur des Einen liegt, das Andere auszuschliessen. Dieß aber wird hervorgehoben, weil es dem Jakobus um den auf die sittliche Welt zurückzumachenden Schluß zu thun ist. Bengel im Gnomon: dixerat v. 11., ex uno principio non convenire, ut proficiscantur duo contraria: nunc ait, ex quolibet principio nonnisi id, quod suae speciei sit, provenire posse. Was die Vergleichung selbst in V. 12. betrifft, so sehe man Matth. 7, 16 ff. Ebenso sagt Seneca Ep. 87. Non nascitur ex malo bonum, non magis, quam ficus ex olea.

V. 13—18. 13. Wer ist weise und verständig unter euch? Er gebe kund aus seinem guten Benehmen seine Werke in der Sanftmuth der Weisheit. 14. Wenn ihr aber bitteren Neid und Hader heget in euren Herzen, so rühmet euch und lüget nicht der Wahrheit zum Trotze. 15. Nicht ist dieß die Weisheit, die von oben herab kommt, sondern die irdische, fleischliche, dämonische. 16. Denn wo Neid und Hader, da ist Verwirrung und nichts als böses Geschäft. 17. Die Weisheit von oben aber ist fürs erste rein, sodann friedsam, gelinde, nachgiebig, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, unparteiisch und ohne Heuchelei. 18. Es wird aber die Frucht der Gerechtigkeit im Frieden ausgesät von denen, die Frieden halten.

V. 13. Im unmittelbar Vorhergehenden hat Jakobus den inneren Widerspruch aufgedeckt, der auf dem sittlichen Standpunkte in derjenigen Handlungsweise, die er gerügt, sich kund gebe. Eines solchen Widerspruchs aber kann, wenn denn doch dabei darauf Anspruch gemacht wird, zur christlichen Gemeinschaft als ihr Mitglied zu gehören, — wie diesen Anspruch eben diejenigen machten, welche Jakobus im Auge hat, — es kann, sage ich, in solchem Falle eines solchen Widerspruchs nur derjenige sich schuldig machen, und

doch dabei ein organiſches Glied in der chriſtlichen Gemeinſchaft bleiben wollen, der der chriſtlichen Weisheit ermangelt. (Vgl. die Erörterung des Begriffs der chriſtlichen Weisheit bei 1, 5.) Daher wird Jakobus jetzt auf dieſen Gedanken geführt: Wenn ſie, die ſich ſo erbittert anfeinden, im Beſitze der chriſtlichen Weisheit wären, ſo könnten ſie unmöglich ſo handeln. Durch die chriſtliche Weisheit werde eine ſolche Handlungsweiſe ausgeſchloſſen. Dieſen Gedanken aber drückt er durch eine lebhafte Frage aus, indem er ſich an alle diejenigen wendet, die ſich für weiſe halten, — und wer hält ſich nicht für weiſe? — und indem er nun unmittelbar ihnen bemerklich macht, daß ihre Weisheit (es iſt die Lebensweisheit, von der Jakobus redet,) ſich auch praktiſch zeigen müſſe. V. 13. Jenes feindſelige, neidiſche, erbitterte Weſen dagegen, wie es bei ihnen ſtattfinde, ſey unvereinbar mit der wahren Weisheit; und breche nur da hervor, wo die Stelle der wahren Weisheit das falſche Zerrbild derſelben eingenommen habe. V. 14 ff.

Die ſonſt beliebte Auffaſſung des Zuſammenhangs: Jakobus kehre mit V. 13. zu der Warnung vor dem Zudrange zum Lehramte zurück, die Weisheit laſſe ſich nicht blos durch Lehren, ſondern V. 13. auch durch Handeln bewähren, — dieſe Auffaſſung des Zuſammenhangs iſt ganz nicht zu billigen. Viel treffender dagegen Calvin: Quoniam maledicendi libido ex superbia fere nascitur, superbiam autem ut plurimum generat falsa persuasio sapientiae: ideo de sapientia hîc loquitur. Solemne est hypocritis efferre se ac jactare, omnes criminando. Talem fastum, quo turgent et excaecati sunt maledici homines, retundit Jacobus, quum sapientiae opinionem, qui sibi placent, quicquam divinum habere negat, sed potius esse ex diabolo contendit. Sensus est igitur: superciliosi isti censores, qui sibi large indulgent, praeterea nemini parcunt, videntur sibi prae aliis sapere; sed multum falluntur. Nam aliter prorsus suos instituit dominus, nempe ut mansueti sint et humani erga alios. Soli igitur vere coram Deo sapiunt, qui hanc mansuetudinem conjungunt cum honesta conversatione; nam

qui truces sunt ac inexorabiles, etiamsi aliâs multis virtutibus polleant, non tenent justam sapiendi rationem.

V. 13. In den zusammengestellten Worten: τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων bezeichnet σοφός den Weisen, in dem Sinne, wie 1, 5. davon gesprochen worden, ἐπιστήμων den Klugen, Verständigen; und es möchte dieß wohl namentlich deßwegen zu dem τίς σοφός hinzugesetzt worden seyn, als der Verständige, der ἐπιστήμων, es ist, der den zuvor gerügten Widerspruch sich klar zu machen vermag. Δεικνύναι kund geben, so daß etwas sichtbar in die Erscheinung des Lebens hingestellt wird, vergl. δεικνύναι 2, 18. ἡ ἀναστροφή, die Handlungsweise, sofern sie eben die erscheinende ist; τὰ ἔργα αὐτοῦ seine, als des Weisen, Werke; auch hier muß das Wort ἔργα im Sinne des Jakobus gedeutet werden als die auf den Antrieb der Gesinnung, des ganzen Inneren, hin von der Willensthätigkeit hervorgebrachten That:n, welche als die lebendige Aeusserung des Willens hervortreten und das Leben erfüllen. Ἐν πραΰτητι σοφίας ist offenbar nicht mit ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς zu verbinden, was weder der Wortstellung, noch dem Sinne gemäß ist; sondern es gehört zu δειξάτω τὰ ἔργα αὐτοῦ, und steht dem ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς wie das Innere der äusseren Erscheinung entgegen, so zwar, daß die ἔργα, von welchen gefordert wird, daß sie in der καλῇ ἀναστροφῇ äusserlich sich kund geben, hinwiederum durch ἐν πραΰτητι σοφίας nach ihrem inneren Grunde bezeichnet sind. Der Sinn dieses Satzes ist also: Aus seiner Handlungsweise gebe er seine sittliche Thätigkeit kund als eine solche, die in der Sanftmuth der Weisheit, d. h. in der von der Weisheit unzertrennlichen Sanftmuth, begründet ist. Die πραΰτης aber, als wesentlich zu der Weisheit gehörend, wird eben in Bezug auf die feindseligen Streitigkeiten jener Christen geltend gemacht.

V. 14. Ζῆλον πικρὸν (erbitterte Eifersucht, Neid,) καὶ ἐριθείαν (Zank, Streit,) wie sie in dem von Jakobus berücksichtigten Gegensatze der Mitglieder der christlichen Kirche hervorgebrochen waren. Μὴ κατακαυχᾶσθε κ. τ. λ. Rühmet

und lüget nicht, d. h. rühmet euch nicht lügnerisch, der Wahrheit zum Trotz, nehmlich als ob ihr von christlicher Gesinnung beseelt, und von christlicher Weisheit geleitet wäret.

V. 15. *Οὐκ ἔστιν αὕτη κ. τ. λ.*, das (d. h. die Weisheit, die ihr euch zuschreibet,) ist nicht die ächte Weisheit. Die ächte, christliche Weisheit ist die durch Gott selbst (den heiligen Geist) in denjenigen, denen er sich in Christo mittheilt, gewirkte; sie ist ein *χάρισμα*, vgl. 1, 5. Nach diesem ihrem Ursprunge wird hier die christliche Weisheit als die wahre, ächte, *ἡ σοφία ἄνωθεν* (d. i. *ἀπὸ θεοῦ*) *κατερχομένη* genannt. Im Gegensatze gegen sie wird das falsche Schein- und Zerrbild der Weisheit, was diejenige Weisheit ist, deren die sich rühmten, auf welche Jakobus zielt, ebenfalls nach ihrem Ursprunge *ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης* genannt. Die irdische, *ἐπίγειος*, heißt in dieser Hinsicht die Scheinweisheit als die dem *κόσμος*, in seinem Gegensatze gegen das himmlische Reich, angehörende. Nach ihrem Ursprunge wird hierdurch die Scheinweisheit in der Hinsicht bezeichnet, als das Falsche und Böse, wo immer es hervorbreche in der Menschenwelt, in einem Gesammtleben der Sünde wurzelt. Das ist aber nur die eine Seite des Ursprungs, die andere ist, daß das Verkehrte, und so also auch hier die falsche Weisheit, in der Selbstsucht eines Jeden wurzelt. Nach dieser Seite angeschaut heißt die Scheinweisheit hier *ψυχικὴ*. *Σοφία ψυχικὴ* bildet denselben Gegensatz gegen *σοφία πνευματικὴ* (die in *ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν κατερχομένη* eingeschlossen ist), wie 1. Cor. 2, 14. der *ἄνθρωπος ψυχικός* dem *πνευματικός* entgegensteht. Nach derselben Ausdrucksweise ist Jud. V. 19. *ψυχικοὶ* und *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* unmittelbar zusammengestellt. Nach neutestamentlicher Lehre, an die sich hier offenbar auch Jakobus anschließt, muß im menschlichen Wesen das Dreifache unterschieden werden, 1) das Geistige, als das Gottverwandte und Allgemeine (allen Menschen, sofern sie eben Menschen sind, Gemeine), *νοῦς* genannt, und sofern der *νοῦς* vom göttlichen Geiste durch die Mittheilung in dem Erlöser Christus durchdrungen, belebt, und, um dieses Wort hier zu gebrauchen,

potenzirt ist, in dieser Entwicklung πνεῦμα; 2) das Princip der Individualität, vermöge dessen das Allgemeine, Gottverwandte in jedem ein Persönliches ist, und worin das Geistige und das Leibliche eins ist, ψυχή; 3) das Leibliche, σῶμα, als das Aeußerliche des Inneren, und als die äußere Manifestation des inneren Princips der Individualität. Die wahre christliche, und allein sittlich-gute, Persönlichkeit des Menschen besteht nun darin, daß das Dreifache des menschlichen Wesens in harmonischem Verhältnisse ist, d. h. daß die ψυχή und das σῶμα in ihrer Thätigkeit stetig bestimmt sind durch das in ihnen lebendig sich erweisende πνεῦμα. Und daß es zu diesem innerlichen Verhältniß komme, nachdem zuvor ein anderes Verhältniß geherrscht hatte, dahin zielt die Erlösung. Wie der Mensch nehmlich in seinem jetzigen Zustande, ehe ihn die Gnade ergreift, vorgefunden wird, ist das Dreifache seines Wesens in diesem Verhältnisse zu einander, daß der νοῦς, der noch gar nicht sich zum πνεῦμα entwickelte, überwältigt ist durch die ψυχή, und damit auch durch den Leib, dessen naturgemäße Begehrungen und Verabscheuungen jetzt zu unnatürlichen Lüsten geworden sind. Die genannte Ueberwältigung hat ihren Grund darin, daß das Princip der Individualität, die ψυχή, sich mit dem Allgemeinen, Göttlichen, in Widerstreit versetzt, und sich zu einem von Gott losgetrennten Ich, d. h. zu einem selbstsüchtigen Ich macht. Hierin wurzelt das Böse und Verkehrte, sofern es des Menschen eigene That ist. In dieser Hinsicht wird die selbstsüchtig gewordene Persönlichkeit des Menschen im N. T. gewöhnlich durch σάρξ bezeichnet, und er selber σαρκικός genannt. Der Ausdruck τὸ σαρκικόν vereinigt dann das dem Göttlichen sich opponirende ψυχικόν und σωματικόν. Allein sowie der Ausdruck ψυχή, insofern die ψυχή im rechten Verhältnisse zum Göttlichen gedacht wird, da genannt werden konnte, wo man nach sonst gewöhnlichem Sprachgebrauche πνεῦμα erwartete, wie 1 Petr. 2, 11: so konnte hinwiederum, inwiefern die Individualität in ihrem Fürsichseyn, mithin als die selbstsüchtige aufgefaßt wird, der Mensch, der sonst σαρκικός genannt wird, hin-

wiederum auch ψυχικός genannt werden; und ψυχή konnte namentlich dann gesagt werden, wenn der Mensch als selbstsüchtiges Ich bezeichnet werden sollte, wie Luc. 12, 19. So also erklärt sich hier der Ausdruck σοφία ψυχική. Allein nach neutestamentlicher Lehre ist die Nachweisung des Ursprungs der Sünde und der Verkehrtheit (mithin auch der falschen Sophia) noch nicht erschöpft durch die Berufung auf die Selbstsucht des Individuums und das Gesammtleben der Sünde innerhalb der Menschheit selber; sondern dieses Gesammtleben der Sünde hängt noch mit einem anderen Gesammtleben der Sünde außerhalb der Menschheit zusammen, nehmlich mit dem dämonischen Reiche, dessen Fürst der Satan, Jak. 4, 7.; und von hieraus findet vom Anfange des Sündigens in der Menschheit an, vgl. Joh. 8, 44., eine Sollicitation zum Bösen und zur Verkehrung der Wahrheit in Lüge statt. Daher wird hier die falsche σοφία zuletzt noch als δαιμονιώδης bezeichnet, wie schon im 6. V. die Frechheit der Rede als φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης bezeichnet worden war. Als Realparallele dieser Andeutung des Ursprungs der Sünde und Lüge vgl. man Eph. 2, 2. f.

Es giebt sich aber das Verkehrte und Böse in seinen Wirkungen kund, daher V. 16. ὅπου γὰρ κ. τ. λ. ἀκαταστασία, Verwirrung, Unordnung, d. i. die Zerrüttung des geselligen Lebens in allen Gestalten der Zerwürfnisse; καὶ πᾶν φαῦλον πράγμα (πράγμα wie im Teutschen Geschäft), d. h. und überhaupt nur Unheil aller Art; φαῦλον πράγμα bezeichnet hier das im Bösen schon als solchem eingeschlossene, und hierauf in allen Gestalten aus ihm hervorgehende Uebel.

V. 17. Πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική κ. τ. λ. Die himmlische Weisheit wird hier zuerst (πρῶτον μέν) nach ihrer inneren Qualität bezeichnet; in dieser Hinsicht umfaßt ἁγνή Alles, wodurch sie sich als die vom heiligen Geiste selber stammende, und so als die reine charakterisirt; somit bezeichnet ἁγνή den Zusammenhang der σοφία mit dem göttlichen Leben. Hierauf (ἔπειτα) wird die σοφία nach ihren Aeußerungen in ihrem Zusammenhange mit dem menschlichen Leben geschil-

dert; in dieser Hinsicht ist sie εἰρηνική, friedfertig, pacis et concordiae studiosa, ἐπιεικής, gelinde, im Gegensatz von der Rohheit, worin die Erbitterung des Herzens sich Luft macht; εὐπειθής, nachgiebig, im Gegensatz gegen die anmaßende Rechthaberei, wovon zuvor geredet worden; μεστὴ ἐλέους, voll Barmherzigkeit, d. h. schonenden Wohlwollens, καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, was die aus der benevolentia hervorgehenden opera beneficentiae sind; ἀδιάκριτος wird hier, im Gegensatze gegen die gerügte Parteisucht, am einfachsten in dem Sinne von unparteiisch aufgefaßt: „von Streitsucht ferne," wie man es so oft nimmt, ist schon durch εἰρηνική und ἐπιεικής ausgedrückt; ἀνυπόκριτος, simulationis expers h. e. nihil ficti falsique habens, omnia potius aperte agens atque ex animo (ἐκ καθαρᾶς καρδίας). Vgl. Röm. 12, 9. 2 Cor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22.

V. 18. Dieser schwierige, absichtlich sententiös ausgedrückte Ausspruch hat die vielfachsten Deutungen gefunden, in Bezug auf welche auf Theile's Commentar zum Brief Jakobi verwiesen sey. Es scheint fürs erste schon das Bild καρπὸς — σπείρεται, anstößig; indessen hat dieß eine Analogie in dem von Plutarch Gesagten (bei Wetstein angeführt), de non foener. p. 829. A.: σπείροντες οὐχ ἥμερον καρπόν. Es läßt sich also nach griechischer Weise doch sagen: die Frucht wird gesät, statt: es wird etwas so gesät, daß diese und diese Frucht hervorgeht. Ob sodann τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην genommen wird in dem Sinne: von denen, die Frieden halten, oder für die, die Frieden halten, das kommt zuletzt der Sache nach auf das Gleiche hinaus; ποιεῖν εἰρήνην, pacem colere, wovon εἰρηνοποιός Matth. 5, 9. Es handelt sich jedoch nun um den Sinn von δικαιοσύνης und ἐν εἰρήνῃ. Vor Allem möchte ich aber auch hier die beliebte Beziehung auf die Lehrer zurückweisen. Es wird dadurch der Sinn des Ausspruchs nur verwirrt. Die Beziehung von δικαιοσύνης zu καρπός kann grammatisch auf zweierlei Art aufgefaßt werden, entweder so, daß der Gen. ein Gen. Subjecti ist, oder daß er die Stelle der Apposition vertritt; im ersteren Falle heißt καρπὸς δικαιοσύνης die aus der δικαιοσύνη hervorgehende Frucht; im zwei-

ten Falle heißt καρπὸς δικαιοσύνης die Furcht, welche δικαιοσύνη ist, in der δικαιοσύνη besteht. Nehmen wir nach der ersteren Auffassung δικαιοσύνης als Gen. Subjecti, so bezeichnet δικαιοσύνη entweder die Rechtschaffenheit überhaupt (צְדָקָה), oder im Besonderen die gegen Andere geübte Gerechtigkeit: so daß in δικαιοσύνη zusammengefaßt wäre, was zuvor als die im Verhältniß zum Nächsten sich erzeigende Handlungsweise des christlich Weisen herausgehoben wurde. So nun ist der Sinn des 18. V. dieser: Justitiae vero fructus ita, ut consistat in pace (ἐν εἰρήνῃ), spargitur ab iis, qui pacem colunt; d. h. die Frucht der Gerechtigkeit auf Seiten derjenigen, die gerecht sind, und also namentlich Frieden üben (um dessen Einschärfung es dem Jakobus vornehmlich zu thun ist), ist diese, daß diejenigen, die Frieden halten, des Friedens theilhaftig werden (ἐν εἰρήνῃ); des Friedens, — so ist in diesem Ausdruck das ausgeglichene Verhältniß des Friedfertigen mit Gott und dem Nächsten, sodann aber auch das Heil aller Art angedeutet. Bei dieser Erklärung kommt unstreitig ein guter Sinn in den 18. V. Es wird so mit der Andeutung dessen geschlossen, was derjenige selbst zu erwarten habe, der gerecht, und daher vorzüglich friedfertig gegen seinen Nebenmenschen sich benehme.

Was der Friedfertige selbst zu erwarten habe, diese Andeutung haben wir auch nach der anderen Auffassung vom Gen. δικαιοσύνης im 18. V. zu finden. Ist der Gen. δικαιοσύνης ein Gen. der Apposition (Frucht, welche δικαιοσύνη ist), so muß δικαιοσύνη unstreitig die Gerechtigkeit vor Gott bedeuten, und ἐν εἰρήνῃ ist dann die zu καρπὸς δικαιοσύνης σπείρεται hinzugefügte nähere Bestimmung, welche die Gerechtigkeit v. Gott als die im Frieden sich erweisende, d. h. als den Zustand des Friedens mit Gott, bezeichnet; und daß gerade diese nähere Bestimmung durch den Ausdruck ἐν εἰρήνῃ gegeben wird, dieß hat seinen Grund in dem dadurch erzielten Sententiösen, das durch die Wechselbeziehung von ἐν εἰρήνῃ und τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην hervorgebracht wird. So den 18. V. aufgefaßt, so geht am Schlusse dieses Abschnittes

der Verfasser unseres Briefs auf seinen im zweiten Theile des 2. Cap. ausgeführten Hauptgedanken zurück: wie und wodurch der Gerechtigkeit vor Gott der Mensch theilhaftig werde. Insofern durch diese Rückbeziehung der Schluß des 3. Cap. besonders kräftig sich hervorstellt, und insofern die Diktion selber darauf hinweist, daß es dem Jakobus recht absichtlich darum zu thun war, bei diesem Schlusse seinen Lesern etwas zu denken zu geben, so möchte ich diese zweite Erklärung unserer Stelle vorziehen. Bei dieser Erklärung können wir sodann noch annehmen, daß dem Jakobus der Ausspruch Jesu selber, Matth. 5, 9., vor Augen schwebte: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί (man bemerke selber die Identität des Worts), ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. Das υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται ist, wenn wir Jak. 2, 23. καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη vergleichen, nur eine andere Bezeichnung der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit vor Gott, vermöge welcher der Mensch Frieden mit Gott hat. Sonach deuten wir also den 18. V.: Was aber für die Friedfertigen selbst (zur Friedfertigkeit hatte Jakobus unmittelbar zuvor ermahnt) als Frucht ihrer Aussaat (d. h. also, ihrer friedsamen Handlungsweise) hervorgeht, das ist Gerechtigkeit vor Gott, die sich im Frieden mit Gott erweist. (Ueber den Begriff der δικαιοσύνη in diesem Sinne vgl. man den zweiten Theil des 2. Cap.) Der Friede mit Gott aber ist das Verhältniß der Versöhnung.

Sechster Abschnitt. 4, 1—12.

Mit dem 4. Cap. kommt Jakobus auf die Frage nach dem inneren Grunde der Streitigkeiten in der Christengemeinschaft zu reden; welcher schon in 3, 15. in der Charakteristik der falschen σοφία, als σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης angedeutet wurde; der aber nun mit ausgeführter Bestimmtheit herausgehoben wird. Es ist die Selbst- und Weltsucht, worin die Streitigkeiten wurzeln; die Selbst- und Weltsucht, welche Gottes Feindschaft ist, und vielmehr (nach der in 4, 7. enthaltenen Andeutung) ein Sichhingeben an den Satan. Sie ist unvereinbar mit dem von Gott in dem Christen gepflanzten

Geiſte. V. 1—6. Daher ſofort die Aufforderung zur demüthigen Hingabe an Gott, zum kräftigen Widerſtand wider den Satan, zur Reinigung ſeiner ſelbſt, zur Verläugnung des Irdiſchen; woran, rückkehrend zu dem, wovon die Rede ausgegangen war, die Warnung vor der Verunglimpfung der Brüder ſich anſchließt, damit man nicht, indem man ſich zum Richter Anderer mache, zum Richter des Geſetzes ſelbſt ſich aufwerfe, und in das Recht des göttlichen Richters eingreife V. 7—12.

V. 1. Woher Kriege und Kämpfe unter euch? Nicht daher, aus euren Lüſten, die in euren Gliedern ſtreiten? 2. Ihr ſeyd gierig, und habt es doch nicht; ihr mordet und neidet, und könnet es doch nicht erreichen; ihr kämpfet und krieget, und habt nichts davon, weil ihr nicht bittet. 3. Ihr bittet, und erhaltet es nicht, weil ihr übel bittet, um es in euren Lüſten zu verzehren.

V. 1. *Πόλεμοι καὶ μάχαι*, die aus dem Gegenſatze der Mitglieder der Chriſtengemeinſchaft (*ἐν ὑμῖν* darf nicht unbeachtet bleiben) hervorgegangenen Streitigkeiten derſelben unter einander. *Ἐντεῦθεν, δεικτικῶς* in Bezug auf das Nachfolgende, das dadurch eingeleitet wird; wie 1, 17. *ἄνωθεν* auf das nachfolgende *ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων* hinweiſt. *Ἐκ τῶν ἡδονῶν*, die Lüſte, als ſelbſtſüchtige Begierden, wurzelnd in der *ἐπιθυμία ἰδία*, 1, 14. Dieſe ſelbſtſüchtigen Begierden ſind ein wildes Heer, welche das Innere des Menſchen in Aufruhr, Unordnung und Zerrüttung verſetzen, daher der Ausdruck: *τῶν στρατευομένων*. Daß aber ſtatt in eurem Innern geſetzt iſt: *ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν*, darin zeigt ſich eine offenbare Abhängigkeit von dem Sprachgebrauche des Paulus, vgl. Röm. 7, 23., wo noch überdieß bemerkenswerth iſt der anderweitige Ausdruck: *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*. Röm. 6, 13. Col. 3, 5. Vgl. auch 1 Petr. 2, 11. Zu erklären iſt der Ausdruck *ἐν τοῖς μέλεσιν* daraus, weil die Glieder die Werkzeuge ſind, durch welche das Gelüſten der Selbſtſucht befriedigt wird.

V. 2. Wiefern die Selbſtſucht die Quelle auch des Strei-

tes derer ist, die Brüder unter einander seyn sollten, dieß wird V. 2. treffend darin dargelegt, weil die Selbstsucht ihrem Wesen nach ausschließend gegen Andere sey. Zugleich aber wird dann auch darauf hingewiesen, daß die Selbstsucht, weil mit dem inneren Widerspruche behaftet, und weil im Gegensatze gegen Gott, das von ihr selber Erzielte nicht erreiche.

Ἐπιθυμεῖτε, ihr seyd gierig. Es ist hier nicht irgend ein bestimmtes Objekt (am allerwenigsten „Lehramt") hinzuzudenken, sondern ἐπιθυμεῖν, absolut, bezeichnet das Erregt- und in Thätigkeit Seyn der ἐπιθυμία, der Selbstsucht. Aber unmittelbar wird auch, wie im folgenden καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν κ. τ. λ., das Behaftetseyn mit dem inneren Widerspruche beigefügt, weßwegen die Begier doch nicht so, wie sie verlangt, sich vollziehen kann. Καὶ οὐκ ἔχετε drückt beides aus: ihr habt es nicht in eurer Gewalt, wornach ihr begierig seyd, und: ihr vermöget euch nicht desselben zu bemächtigen. Φονεύετε καὶ ζηλοῦτε — μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε — hierdurch wird das gegen Andere ausschließende Wesen der Selbstsucht bezeichnet, um dessen willen die Selbstsucht eben den Grund der Anfeindung, der Beneidung und Verunglimpfung Anderer in sich hat. Φονεύετε, ihr mordet, d. h. ihr hasset euch bis aufs Blut, heget Todfeindschaft. Dieß ein kräftiger Ausdruck, um den Haß überhaupt, aber nach seiner ganzen Verwerflichkeit zu bezeichnen, wie es 1 Joh. 3, 15. heißt: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν. Die Conjektur φθονεῖτε (invidetis) setzt an die Stelle des gewählten Worts das gemeine. Zu καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν ist als Objekt zu suppliren: dasjenige, von dessen Besitz und Genuß ihr Andere in eurer Selbstsucht auszuschließen trachtet. Μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, nehmlich unter einander, οὐκ ἔχετε, und bekommet das, was Gegenstand eures Streites ist, doch nicht in eure Gewalt; διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι, hierdurch wird, nachdem zuvor das Behaftetseyn der Selbstsucht mit dem inneren Widerspruche angedeutet war, jetzt darauf hingewiesen, daß die Selbstsucht mit dem Widerspruche gegen Gott behaftet sey, gleich der von der Selbstsucht unzertrennlichen Weltsucht. V. 4. Zu διὰ

τὸ μὴ αἰτεῖσθαι muß dem Sinn gemäß, und nach dem Zusammenhange mit V. 4., nothwendig τὸν θεόν, und nicht τὰς ἄλλας, supplirt werden.

V. 3. *Αἰτεῖτε κ. τ. λ.* Sinn: wenn ihr aber auch einmal Gott bittet, so u. s. w. Durch diesen kräftig-kurzen Uebergang, durch welchen das αἰτεῖσθαι wieder aufgefaßt wird, wird angedeutet, daß das μὴ αἰτεῖσθαι nicht von einem absoluten Nicht-Bitten, sondern von dem Nicht-Bitten in christlichem Sinn und Geiste zu verstehen sey. Auch der Selbstsüchtige kann zu Gott bitten; aber sofern er es selbstsüchtig thut, ist der, zu dem er bittet, für ihn nur sein Götze. *Διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα κ. τ. λ. Κακῶς*, selbstsüchtig und unlauter, *ἵνα κ. τ. λ.*, nur in der Absicht, um die Mittel des wüsten Genusses zu erhalten.

V. 4—6. 4. Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß die Liebe zur Welt die Feindschaft Gottes ist? Wer also der Welt Freund seyn will, der stellt sich als Feind Gottes hin. 5. Oder meint ihr, daß umsonst die Schrift sagt: Eifersüchtig verlangt er nach dem Geist, den Er in uns wohnen machte*); um so größere Gnadengaben aber verleiht er auch. 6. Drum heißt es: „Gott widerstehet den Hochmüthigen, den Demüthigen aber giebt er Gnade."

V. 4. *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες* (das Masc. und Fem. zusammengesetzt, um die Totalität derer, die Jak. im Auge hat, zu bezeichnen), so redet Jakobus diejenigen unter den Christen (vgl. *ἐν ὑμῖν* V. 1.) an, die er als die mit Gott Zerfallenen im Auge hat. Wie schon im A. T.; so wird auch im N. T. das Verhältniß zwischen Gott (Christus) und der Christengemeinde unter dem Bilde der Ehe, und die Störung dieses Verhältnisses von Seiten der Menschen unter dem Bilde des Ehebruchs dargestellt. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου κ. τ. λ.* Die Sünde und die ganze Verkehrtheit des Menschen ist nach der einen Seite hin Selbstsucht (davon zuvor), nach der anderen Weltsucht; daher wird diese jetzt hier genannt. Welt,

*) Nach der Lesart: *ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν.*

κόσμος, ist der ganze Inbegriff des Ungöttlichen, das in einem Gesammtleben der Sünde in und außer uns, durch die Gesammtheit der Menschen hindurch verbreitet, sich findet, und worauf die Lust und das Verlangen des Menschen in der Abkehr von Gott gerichtet ist. Die Weltliebe ist also wesentlich unvereinbar mit der Gottesliebe, sie ist vielmehr ἔχθρα τῷ θεῷ, Feindschaft, gänzliche Zerfallenheit mit Gott. Der Ausdruck und die ganze Sentenz erinnert an Röm. 8, 7.: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.

Ὃς ἂν οὖν βουληθῇ κ. τ. λ. Hierdurch wird von demjenigen, was zuvor (ὅτι ἡ φιλία κ. τ. λ.) als die Natur der Sache dargelegt war, die Anwendung auf die Angeredeten gemacht. Absichtlich sind hierbei die Verba βουληθῇ und καθίσταται gewählt; βούλεσθαι bezeichnet mit dem Begriff des Wollens zugleich die damit verbundene Geneigtheit zu etwas; καθίσταται aber (er stellt sich hin, er wirft sich auf) veranschaulicht den Hochmuth des wider Gott sich Opponirenden. Vgl. καθίσταται 3, 6. Bei diesem Ausspruche mochte unserem Verfasser das eigene Wort Jesu vorschweben, Matth. 6, 24., οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν κ. τ. λ.

V. 5. Ἢ δοκεῖτε κ. τ. λ. Oder meinet ihr, daß u. s. w. Das Oder, ἤ, ist hier dasjenige, wodurch man die Nicht-Anerkenntniß von Etwas abweist. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser: Erkennet ihr dieß (das V. 4. Ausgesagte) nicht als wahr an? Oder meinet ihr, daß u. s. w. d. h. oder überzeugt euch nicht hiervon die heilige Schrift selbst in dem, was sie ausspricht? — Die nun folgende Stelle gehört zu den schwierigsten, und fand eine Menge der vielfachsten Auslegungen, in Bezug auf welche auf Theile's Commentar verwiesen sey. Die Erklärungen weichen fürs erste schon durch die verschiedene Interpunktion von einander ab. Weil man die nach ἡ γραφὴ λέγει zunächst folgenden Worte nirgends im A. T. (ἡ γραφή) findet, so setzte man nach λέγει ein Fragzeichen, und nahm den Satz: ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει; als einen für sich bestehenden Satz: Oder meinet ihr, daß umsonst die Schrift sich ausspreche? Hier-

durch jedoch geschieht der Sprache Zwang, und noch mehr, wenn man das folgende πρὸς φθόνον zum Vorhergehenden bezieht, und hinter πρὸς φθόνον das Fragezeichen setzt: Oder meinet ihr, daß umsonst die Schrift wider den Neid rede? Der Satz ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει läßt sich, in sprachlicher Hinsicht, gar nicht anders, denn als die Einleitung des Nachfolgenden ansehen. Insofern aber das unmittelbar Folgende kein alttestamentlicher Ausspruch ist, sondern dieser erst in den Worten (V. 6.) ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν aufgeführt ist, welche Stelle aus Sprüchw. 3, 34. genommen ist, so ist wohl dieß als die am natürlichsten zu fassende Ansicht aufzustellen: Jakobus habe zwar bei ἡ γραφὴ λέγει schon die Stelle aus den Sprüchw. im Auge und in Gedanken gehabt, sey aber dann noch vor ihrer Anführung selbst auf einen andern Gedanken gekommen, in welchem herausgehoben werden sollte, inwiefern er hier in diesem Zusammenhange und in Anwendung auf die angeredeten Christen von der alttestamentlichen Stelle Gebrauch mache; und so habe er der Anführung der alttestamentlichen Stelle selbst noch diese Nutzanwendung vorangehen lassen: sey es, daß die Worte πρὸς φθόνον κ. τ. λ. seine eigenen sind, oder daß er sie einem Midrasch zum A. T. entnahm; — wie sich auch über das καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη, 2, 23., urtheilen läßt. Wiewohl hier um der Christlichkeit des ausgesprochenen Gedankens willen das Erstere das Wahrscheinlichere seyn möchte. Durch διὸ λέγει aber ist das unterbrochene ἡ γραφὴ λέγει wieder aufgefaßt; wie dieß auch durch den gleichen Schluß der Sätze: μείζονα δὲ δίδωσι χάριν und ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν bestätigt wird. So fragt sich aber, was denn der Sinn sey von dem Ausspruche: πρὸς φθόνον — — μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. Es scheiden sich hier die verschiedenen Erklärungen 1) durch verschiedene Interpunktion, indem der Satz πρὸς φθόνον — κατῴκησεν (nach Lachmann κατῴκισεν) ἐν ἡμῖν von den Einen als Frage, von den Anderen als außer der Frage stehend gelesen wird; 2) durch die verschiedene Auffassung von πρὸς φθόνον; 3) durch die verschiedene Construction von τὸ πνεῦμα,

das bald als grammatiſches Subjekt (Nom.), bald als grammatiſches Objekt (Acc.) genommen wird.

Als Frage den Satz aufgefaßt, und πρὸς φθόνον in Abhängigkeit geſetzt von ἐπιποθεῖ, und τὸ πνεῦμα als grammatiſches Subjekt, im Nom., genommen, ſo iſt hauptſächlich folgende Erklärung beachtungswerth; Strebt zum Neide, ſtrebt den Neid an, der Geiſt, der in euch Wohnung gemacht hat (nach der Vulg. κατῴκησεν)? d. h. dem Neide (den ſich die Chriſten, nach dem Vorhergehenden, hatten zu Schulden kommen laſſen), widerſtrebt der Geiſt (der chriſtliche Geiſt), der in euch Wohnung machte; mit anderen Worten: auf den Neid kann unmöglich der Chriſt, der durch die Beſeelung mit dem göttlichen πνεῦμα pneumatiſch geworden iſt, gerichtet ſeyn; μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, d. h. je mehr aber eben dieſer von Gott in euch gepflanzte Geiſt über das Streben nach den Gütern erhebt, um die ihr euch beneidet, deſto mehr wahre Güter, himmliſche Gnadengaben, werden euch durch den euch mitgetheilten höheren Geiſt zu Theil. — Dieß gäbe nun ſoweit ſchon einen annehmlichen Sinn; aber 1) hat dieſe Erklärung zur Vorausſetzung die Conſtruction ἐπιποθεῖν πρός τι, nach etwas ſtreben; was ſich ſprachlich nur durch eine einzige Stelle, Pſ. 41, 2. LXX. erweiſen läßt. 2) Sieht man nicht, warum, wenn nur dieß der Gedanke iſt, derſelbe ſo auffallend ausgedrückt worden ſeyn ſollte. 3) Fügt ſich dieſer Gedanke nicht ſo unmittelbar dem Vorhergehenden an, daß die Weltliebe Feindſchaft Gottes ſey; worauf doch jetzt der Gedanke des 5. V. ſich beziehen ſollte.

Eine annehmliche Erklärung unſerer Stelle muß ſich nothwendig auf Folgendes ſtützen: 1) da die Diktion des Satzes ſo auffallend iſt, ſo muß dieſer auch durch den Gedanken ſich heben. 2) Dieſer Gedanke muß ſich an das unmittelbar Vorhergehende anſchließen, alſo etwas in Bezug auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott ausſagen. 3) Der Gedanke wird dann am treffendſten hervortreten, wenn er innerhalb des Bilderkreiſes bleibt, der mit der Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες V. 4. begonnen wurde. 4) Da man ohne Noth nicht ἐπιποθεῖν πρός

φθόνον zusammen construiren darf, weder so, daß πρὸς bedeutete: nach etwas streben, noch: wider etwas streben, ihm entgegen streben, indem das Erste nur Ein Beispiel für sich hat, das Andere sich sprachlich gar nicht rechtfertigen läßt: so muß πρὸς φθόνον für sich genommen werden, und nur als nähere Bestimmung zu ἐπιποθεῖ, d. h. πρὸς φθόνον muß die Stelle eines Adverb. vertreten.

Um diesen Prämissen zu genügen, müssen wir den Satz πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν als außer der Frage stehend lesen. Und gehen wir in der Erklärung dieses Satzes von dem charakteristischen Worte ἐπιποθεῖ aus, so führt uns das Verb. ἐπιποθεῖν, construirt mit dem Accus., desiderio alicujus teneri, sehnsüchtig einen lieben, wie 2 Cor. 9, 14. Phil. 1, 8., sogleich in eben den Bilderkreis, der in der Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες begonnen hatte. Es ist die Rede von der eifrigen, sehnsüchtigen Liebe Gottes gegen diejenigen, mit welchen er gleichsam die Gemeinschaft der Ehe geschlossen hat. Dieß entscheidet nun sowohl über πρὸς φθόνον, als über das Uebrige. Πρὸς φθόνον läßt sich nach reingriechischem Sprachgebrauche als an der Stelle eines Adverbii gesetzt auffassen. So heißt es Sophocl. Elect. v. 369.: μηδὲν πρὸς ὀργήν. Und der Scholiast bemerkt dazu: πρὸς ὀργὴν ἀντὶ τοῦ ὀργίλως· καὶ πρὸς βίαν ἀντὶ τῦ βιαίως· καὶ πρὸς εὐσέβειαν ἀντὶ τῦ εὐσεβῶς· καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀντὶ τῦ ἀληθῶς· καὶ πολλὰ ἕτερα λέγεται οὕτως ἀντὶ τῦ ἐπιῤῥήματος. So ist in unserer Stelle πρὸς φθόνον = φθονερῶς, d. h. neidisch, und weiter: eifersüchtig. Der letztere Begriff ists, der hier festgehalten werden muß. Πρὸς φθόνον (לְקִנְאָה) ist gesagt statt πρὸς ζῆλον, weil Jakobus im Vorangehenden das Wort ζῆλος und ζηλῶν immer von dem Neide der Menschen unter einander gebraucht hatte. Mithin heißt πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ eifersüchtig verlangt — wer? und wornach? Es ist nicht passend, πνεῦμα zum grammatischen Subjekt (als Nom.) zu machen, in welchem Falle ἐπιποθεῖ absolut (= amat) genommen werden müßte. Theils fordert das ἐπιποθεῖ ein grammatisches Objekt, das wir nun blos in πνεῦμα, als Accus., finden

können; theils ist ja das πνεῦμα in uns, wovon hier die Rede ist, nicht der göttliche Geist für sich, sondern der göttliche Geist in der Einheit mit unserem Geiste, wodurch unser Geist selber zum πνεῦμα entwickelt wurde. Wir haben also hier πνεῦμα zu verstehen von dem durch den heiligen Geist beseelten und durchdrungenen menschlichen Geiste, der nun in Kraft dieser Beseelung des lebendigen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott, und Gottes mit ihm, oder im Bilde ausgedrückt, der Vermählung Gottes mit ihm, fähig und theilhaftig ist. Ist dieß die Bedeutung von πνεῦμα, und ist πνεῦμα im Accus. das Objekt des Verlangens: so supplirt sich jetzt von selber als grammatisches Subjekt Gott, ὁ θεός, welches Wort der Verfasser unseres Briefs theils von dem Vorhergehenden τοῦ θεῦ noch, theils von dem in der ausgehobenen Schriftstelle folgenden ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κ. τ. λ. schon im Sinne hat. Nun aber wird unsere Stelle des Jakobus offenbar vollends bereinigt durch Annahme der von Lachmann aufgenommenen Lesart: ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν statt ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν. Jenes heißt: welchen er, Gott, in uns wohnen gemacht hat; und es ist eben passend, daß hierdurch die göttliche Mittheilung herausgehoben wird; das Andere hieße: welcher in uns Wohnung gemacht hat; bei welcher letzteren Lesart jedoch überdieß noch der Aor. κατῴκησεν statt κατοικεῖ anstößig ist. Der Satz πρὸς φθόνον κ. τ. λ. ist demnach so zu übersetzen: Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, den er in uns wohnen gemacht hat, d. h. in ausschließendem Besitze will Gott von dem durch seine Mittheilung (in Christo) seiner Gemeinschaft fähig gemachten Geiste des Christen seyn. — So haben wir nun auch denjenigen Gedanken gewonnen, der sich unmittelbar anfügt an den vorangegangenen Ausspruch, daß die Weltliebe die Feindschaft Gottes sey. Weltliebe und Gottesliebe ist unvereinbar. Gott fordert ein ungetheiltes Herz von den Seinen. Ausschließend, im Bilde: eifersüchtig, verlangt er nach dem im Menschen, was sein Eigenthum ist. Sein Eigenthum aber ist, was er dazu machte durch seine Selbstmittheilung, der durch die Beseelung des göttlichen Geistes

ſelber zum πνεῦμα entwickelte menſchliche Geiſt. Uebrigens betrachtet hier Jakobus, nach derſelben religiöſen Anſchauung, wie Paulus, den Geiſt (das πνεῦμα) als den ſchon im Chriſten geſetzten, ob es gleich bald der Ermahnung zum Wandel im Geiſte, bald der Abmahnung vom Wandel nach dem Fleiſche bedarf. Eben weil der Chriſt als Chriſt des πνεῦμα theilhaftig geworden, iſt ein περιπατεῖν κατὰ σάρκα und κατὰ κόσμον etwas mit dem in ihm geſetzten höheren Leben Unvereinbares. Μείζονα δὲ δίδωσι χάριν erklärt ſich jetzt ebenfalls einfach: ausſchließend nimmt Gott von dem ihm geweihten Menſchen Beſitz. Inſofern wird der Menſch allerdings der Genüſſe dieſer Welt verluſtig; aber dafür wird er durch die um ſo größere und herrlichere Fülle der Gnadengaben (der χαρίσματα) entſchädigt; — derjenigen Gaben, die der Chriſt ſchon hat, indem ſich Gott ihm mittheilte, und die ihm in immer reicherem Maaße zufließen, je vollkommener ſich in ihm das Leben des chriſtlichen Geiſtes entwickelt. — Jetzt nimmt Jakobus die Beziehung auf den von ihm ins Auge gefaßten altteſtamentlichen Ausſpruch (Sprüchw. 3, 34.) von neuem auf, und dieſe Wiederaufnahme der Beziehung drückt er in den Worten διὸ λέγει aus: darum alſo heißt es (λέγει, hier impersonaliter, ſtatt des vorigen λέγει ἡ γραφή). Jenen Ausſpruch der Sprüchw. aber wendet Jakobus inſofern hier an, als er im Begriffe des Hochmuths den Begriff der Selbſt- und Weltſucht zuſammenfaßt, und den Hochmuth eben als das im Menſchen betrachtet, wodurch dieſer ſich Gott opponirt; wovon aber für den Menſchen dieß die Folge iſt, daß Gott ihn von ſich ausſchließt; das iſts, was ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται beſagt; und ſo konnte dieſe Stelle allerdings mit Recht in Bezug auf den Satz ἡ φιλία τοῦ κόσμου (καὶ ἡ, διαλεία τῆς ἐπιθυμίας) ἔχθρα τοῦ θεοῦ angeführt werden. Den Gegenſatz gegen die ὑπερήφανοι bilden die ταπεινοί, welchen Gott ſeine Gnade zuwendet; die ταπεινοί ſind diejenigen, die mit Aufgebung alles Selbſt- und Weltſüchtigen in Gott ſich ergeben, und in Gott auch Ruhe finden.

Von V. 7. an folgen die aus dem Nächſtvorhergehenden ſich ergebenden Ermahnungen und Warnungen.

V. 7—10. 7. So ordnet euch denn Gott unter; widerstehet dem Teufel, so wird er von euch fliehen. 8. Nahet euch Gott, so wird er euch nahen. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und heiliget die Herzen, ihr Wankelmüthigen. 9. Fühlet euer Elend, und trauert und weinet; euer Lachen verkehre sich in Trauer, und die Freude in Niedergeschlagenheit. 10. Demüthiget euch vor dem Herrn, so wird er euch erhöhen.

V. 7. Ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ, treffend Schneckenburger: plena igitur obedientia Deo vos committite, ut sitis δοῦλοι θεοῦ (Matth. 6, 24.) ὑπ' ἐξουσίαν αὐτοῦ τασσόμενοι. — Ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ κ. τ. λ. *) Offenbar ist für den Verfasser unseres Briefs die Vorstellung vom Satan selbst eine dogmatische; nur sofern konnte er diese Ermahnung so geben, wie er sie gab. Der Satan ist auch ihm der ἄρχων τοῦ κόσμου; daher, nachdem die φιλία τοῦ κόσμου als ἔχθρα τοῦ θεοῦ bezeichnet ward, nun die Aufforderung, dem Fürsten der Welt, dem Satan, zu widerstehen, der in das menschliche Gesammtleben der Sünde die Sollication des dämonischen Reiches hereinbringt, und der Versucher und der Verführer zum Bösen ist. — Die abstrakte Vorstellung einer besiegbaren Macht des Bösen, die durch das Bild des besiegbaren Satans ausgedrückt seyn soll, lag dem Jakobus gänzlich ferne. — Zu dem, was vom Fliehen des Satans auf den ihm mit Gott geleisteten Widerstand hin gesagt ist, vergleicht Schneckenburger treffend aus dem Testament. XII Patriarch., Testam. Isasch. VII. ταῦτα ποιήσατε καὶ ὑμεῖς, καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ βελιὰρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Naphtal. VIII. ἐὰν γὰρ ἐργάζησθε τὸ καλὸν — ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.

V. 8. Ἐγγίσατε τῷ θεῷ κ. τ. λ. So sehr Jakobus den Menschen in Bezug auf die göttliche Gnade als den Empfan-

*) Bengel im Gnomon.: τῷ διαβόλῳ, superbo, maxime per superbiam tentanti; hosti, cui militant superbia et invidia in mundo. — Fugam diaboli sequitur, naturae potius, quam temporis ordine, appropinquatio ad Deum, per bonas preces. V. 2. s.

genden betrachtet: so sehr nimmt er anderer Seits wieder die freie Selbstthätigkeit des Menschen in Anspruch, als Bedingung, damit ein Einheitsverhältniß des Menschen mit Gott zu Stande komme. Ἐγγίζειν bezeichnet hier das innerliche, im Geiste vor sich gehende, sich-Zuwenden. Καθαρίσατε χεῖρας, nach hebräischer Ausdrucksweise bildlich für die innere Reinigung, deren Symbol die äusserliche Waschung. Δίψυχοι, vgl. 1, 8., die getheiltes Herzens sind, d. i. die Gott und dem Mammon zugleich dienen möchten, wankelmüthig zwischen der Welt und zwischen Gott umherschwanken, aber, ganz nach der Natur dieses Zustandes, in solchem Schwanken immer wieder dem Sündendienste anheimfallen; daher δίψυχοι parallel dem ἁμαρτωλοί gesetzt ist.

V. 9. Man wird hier wieder an den Eingang der Bergrede erinnert. Die nothwendige Bedingung, um sich von dem Sündendienste frei zu machen, und sich an die erlösende Gnade hinzugeben, ist das Gefühl des Elends (ταλαιπωρεῖν), des schmerzlichen Elends (πενθεῖν καὶ κλαίειν) im Dienste der Sünde; das Gefühl der Nichtigkeit der irdischen Freude, die der himmlischen Freude geopfert werden muß (—μετάστραφήτω—), damit man zur wahren Freude (diesseits und jenseits), zur Freude des ewigen Lebens gelange.

V. 10. Das sich im Glauben Hingeben an Gott selber, der uns in dem Erlöser Christus sich mittheilt, beruht auf der Demuth; daher nach Allem nun diese Aufforderung: ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου; — und die Folge hievon? Das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft Gottes in Christo, hier in der Rückbeziehung auf ταπεινώθητε ausgedrückt καὶ ὑψώσει ὑμᾶς (ὁ κύριος). Vgl. den Begriff von ὕψος 1, 9.

Schön paraphrasirt Erasmus V. 9. 10.: Si vultis vere felices esse, hîc sitis afflicti; si vultis aeternum gaudere, hic plorate; si sine fine laetari, hîc flete. Stultus iste et perniciosus (inanium hujus seculi voluptatum) risus vertatur in luctum poenitentiae salutarem, exitiale gaudium commutetur in salutiferum moerorem ... Nemo semet erigat in altum, quin potius dejicite vos ipsos in

conspectu Dei; ipse sic dejectos eriget ac vere sublimes reddet.

V. 11. Schmähet (verunglimpfet) euch nicht untereinander, Brüder. Wer den Bruder schmähet, und richtet seinen Bruder, schmähet das Gesetz, und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht Thäter des Gesetzes, sondern Richter. 12. Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der zu retten und zu verderben vermag. Du aber, wer bist du, der du den Andern richtest?

Die Warnung betrifft die unter den Mitgliedern der Christengemeinschaft ausgebrochenen πόλεμοι καὶ μάχαι, v. 1., welche Jakobus im Auge hat. Allgemein ist die Warnung, aufzufassen (nicht in einem auf Lehrer beschränkten Sinne, nicht in Beschränkung auf eine Frage, wie diese, ob das mosaische Gesez noch seine volle Geltung habe); die Warnung betrifft die Verletzung der Bruderliebe durch wechselseitige Verunglimpfung und Schmähung. Jede Verunglimpfung aber ist zugleich ein Aburtheilen über den Nächsten; daher zu ὁ καταλαλῶν ἀδελφῷ hinzugesetzt ist καὶ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Vgl. Matth. 7, 1. ff., welcher Ausspruch Jesu dem Verfasser unseres Briefs vorgeschwebt seyn mag. Wer aber so verunglimpfend über den Bruder aburtheilt, der καταλαλεῖ νόμου, καὶ κρίνει νόμον, verunglimpft das Gesetz, und urtheilt ab über das Gesetz. Das Gesetz ist hier das Gesetz als Sittengesetz, wie es zum ursprünglichen sittlichen Bewußtseyn des Menschen gehört, und wie es in der mosaischen Gesetzgebung positiv sanctionirt, durch Christus vollendet wurde. Keine dieser Bestimmungen ist es besonders, die Jakobus beim Begriffe des νόμος im Auge hat, sondern sie sind in seinem Begriffe des νόμος zusammengefaßt. Inwiefern aber sagt Jakobus, das καταλεῖν τοῦ ἀδελφοῦ καὶ κρίνειν τὸν ἀδελφόν sei selber ein καταλαλεῖν τοῦ νόμου καὶ κρίνειν τὸν νόμον? Weil jeder vom Gesetz verbotene Angriff auf den Bruder ein Angriff auf das verbietende Gesetz selbst ist, dessen le-

gislatorische Gewalt von demjenigen, der es verletzt, in dieser Verletzung als Nichts geachtet wird. Thomas Aquin.: Ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit praeceptum de dilectione proximi. Wer aber so sich gegen das Gesetz verhält, das Gesetz so zu sagen meistert (εἰ δὲ νόμον κρίνεις), der setzt die ihm im Bereiche der sittlichen Weltordnung nothwendig angewiesene Stellung bei Seite; statt sich unter das Gesetz zu stellen, und es zu erfüllen (ποιητὴς νόμου), stellt er sich über das Gesetz (κριτὴς νόμου). Damit jedoch

V. 12. hebt er, im inneren Widerspruche seines Verhältnisses mit Gott, seine Verpflichtung gegen Gott selber auf, der allein Gesetzgeber und Richter ist, und das Gesetz nicht über sich hat, weil es sein Wille selber ist; der aber auch eben deßwegen alle Menschen auf gleiche Weise als die durch ihn verpflichteten, und als die nach der Norm seines Gesetzes zu richtenden, unter sich hat. Insofern aber das göttliche Gericht für Jeden nach Maßgabe seiner Bereitwilligkeit zur Erfüllung des von Gott Gebotenen entscheidet: so ist mit großem Nachdrucke von Jakobus zu ὁ νομοθέτης καὶ κριτὴς hinzugesetzt: ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι.

Σὺ δὲ τίς εἶ ὃς κρίνεις τὸν ἕτερον; (ὁ κρίνων τὸν πλησίον; nach Lachmanns Ausgabe), ein emphatisches Epiphonema mit ähnlichem Nachdrucke wie Röm. 14, 4. σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; es liegt in dieser Frage die stärkste Aufforderung zur Demuth, um deren Einschärfung es dem Verfasser des Briefs hier zu thun ist; die Frage erinnert an die Nichtigkeit des Menschen im Unterschiede von Gott; und hierin ist jeder Mensch dem andern gleich. Calvin: Simpliciter sua hominibus conditio objicitur, ut cogitent, quantum absint ab eo gradu, in quem se evehunt. Und in Bezug auf das nächst Vorhergehende bemerkt Calvin: Unus Deus est, qui suis legibus conscientias jure subjectas habet, quemadmodum solus animae salutem vel interitum habet in manu sua.

Uebergang zum folgenden Abschnitt. 4, 13—17.

Als Uebergang zum folgenden Abschnitte ist dieser letzte Theil des 4. Cap. zu betrachten; indem Jakobus jetzt die andere Lebensbeziehung der Leser seines Briefs ins Auge faßt, welche durch den annoch andauernden Zusammenhang der Judenchristen mit ihren Volksgenossen aus den Juden bedingt war. Dieser Uebergang zum Folgenden verknüpft aber dieses auf angemessene Weise mit dem Vorangehenden. Die Demuth, die im Bewußtsein menschlicher Abhängigkeit von Gott würzelt, — sie ist es, welche Jakobus zuvor einschärfte im Gegensatz gegen die menschliche Anmaßung, sich über das göttliche Gesetz zu erheben; die Demuth ist es, welche Jakobus von V. 13. an einschärft im Gegensatze gegen die menschliche Vermessenheit, die sich hinwegsetzt über das, was Gott seiner Führung vorbehalten hat, die Bestimmung des Lebensganges. Gleich als ob das Leben des Menschen, und die Zukunft wie die Gegenwart von der Macht des Menschen abhänge, entwerfen sie ihre auf das Irdische sich beziehenden Plane; und vergessen in ihrem prahlenden Hochmuth, daß Gott sie im nächsten Augenblicke schon von der Erde abfordern kann. Indem Jakobus die unter dem Einflusse des Anblicks ihrer reichen Volksgenossen stehenden Judenchristen in's Auge faßt, wendet sich seine Betrachtung auf die reichen Juden selber, und er nimmt sie in seiner rhetorisch-lebendigen Sprache in seine Anrede auf. Hierauf aber, 5, 1. ff., indem der Gegensatz der Reichen gegen die Armen, von welchen jene vergessen, was sie der Demuth schuldig wären, in seiner ganzen Schärfe hervortritt, wird die Anrede zur prophetisch drohenden Apostrophe gegen die Reichen, denen das sie schnell ereilende Gericht angekündigt wird. In dieser Hinsicht ist selbst auch das sich gegenseitig entsprechende ἄγε νῦν, 4, 13. und 5, 1. beachtenswerth. So also hängt die Darstellung des Jakobus in innerlicher Verbindung theils mit dem Vorhergehenden, theils in sich, theils mit dem hierauf Folgenden zusammen.

V. 13. Wohlan nun, ihr die ihr saget: heute und morgen

wollen wir ziehen in jene Stadt, und wollen daſelbſt verweilen ein Jahr, und wollen handeln und gewinnen! 14. Die ihr nicht wiſſet, was morgen ſeyn wird; (denn was iſt euer Leben? Ein Dunſt iſt es, der kurz erſcheint, und hierauf wieder verſchwindet!) 15. ſtatt daß ihr ſagen ſolltet: ſo der Herr will und wir leben, ſo wollen wir dieß oder jenes thun. 16. Nun aber rühmet ihr euch in euren Prahlereien. Jedes ſolches Rühmen iſt ruchlos. 17. Wer alſo weiß das Gute zu thun, und thut es nicht, dem iſt es Sünde.

V. 13. *Ἄγε νῦν*, eine rhetoriſche, ſcheinbar den Zuſammenhang abbrechende, Uebergangsformel; wieder aufgefaßt in 5, 1., was eine Andeutung iſt, daß der Verfaſſer des Briefs die folgende Gedankenreihe mit der erſten verknüpft wiſſen will. Von Handeltreibenden (*ἐμπορευόμενοι*) iſt hier nur beiſpielsweiſe die Rede (in V. 15. folgt dann das allgemeine *ποιήσωμεν*), um das auf das irdiſche Leben berechnete Treiben der Menſchen, wie daſſelbe in Gegenſatz tritt mit dem Leben in Gott, zu charakteriſiren. Als Beiſpiel aber iſt das *ἐμπορεύεσθαι* trefflich gewählt; und zwar eben deßwegen, weil es nicht blos für des Jakobus Zeiten, ſondern für alle Zeiten gilt; — wenn auch dem Jakobus aus ſeiner nächſten Anſchauung her gerade Juden Veranlaſſung zum Beiſpiele gaben. — Uebrigens laſſen ſich zu dieſer unſerer Stelle, die mehr das allgemeine menſchliche Bewußtſeyn, als das eigenthümlich chriſtliche ausſpricht, vielfache Parallelen auch aus Profanſcribenten anführen, z. B. aus: Senec. Ep. 9.: Quam stultum est aetatem disponere; ne crastino quidem dominamur. O quanta dementia est spes longas inchoantium! Emam, aedificabo; caedam, exigam, honores geram, tum demum lassam senectutem et plenam in otium referam. Ep. 101.: Navigationes longas et pererratis littoribus alienis seros in patriam reditus proponimus — quum interim ad latus mors est. Chriſtus ſelber hat den gleichen Gedanken berührt in jener Parabel bei Luc. 12, 16. ff. (*Ἄγε*, auch im Lat. age, bei der Mehrzahl, wie bei der Ein-

zahl. σήμερον καὶ αὔριον, wie wir auch im Teutschen sagen „heut' und morgen" statt: heute oder morgen. Derselbe Sprachgebrauch 2. Cor. 13, 1.) In εἰς τὴν δὲ τὴν πόλιν steht τὴν δὲ δεικτικῶς, diese und jene Stadt. Jakobus hat hier diese und jene der großen Handelsstädte der alten Welt, wo man sich Jahre lang um der Geschäfte willen aufhalten konnte, vor Augen, wie Alexandrien, Rom, Ephesus u. s. w. Ποιεῖν, wie facere im Lat. (vgl. Ap.G. 15, 33.), irgendwo verweilen, sich aufhalten, seiner Geschäfte wegen. Statt des gewöhnlich im Texte stehenden Aor. Conj. πορευσώμεθα — ποιήσωμεν u. s. w. (lasset uns ziehen u. s. w.), gibt Lachmanns Ausgabe des Fut. Ind. (wir werden, wir wollen ziehen), beides gleich gut für den Sinn, der den Ausdruck des übermüthigen Selbstvertrauens fordert.

V. 14. Ποία γὰρ — ἀφανιζομένη, ist als Zwischensatz aufzufassen, und das folgende ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς schließt sich wieder an den mit οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον geschlossenen ersten Gedanken. Das γάρ in ἀτμὶς γάρ steht in Rückbeziehung auf den Satz ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν, insofern dieser Satz den Gedanken in sich schließt: Ihr habt ja euer irdisches Leben nicht in eurer Gewalt. Für das Bild selbst finden sich die Parallelen im A. T., z. B. Hiob 8, 9. Ps. 102, 12. 144, 4.; und auf dem Gebiete der klassischen Litteratur, z. B. bei Aeschylus heißt es vom menschlichen Leben: καὶ πεζὸν ἐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά. Und Pindar sagt: σκιᾶς ὄναρ ἐσμέν.

V. 15. Ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσωμεν, καὶ ποιήσωμεν, wir können bei καὶ ποιήσωμεν den Nachsatz beginnen, und καὶ ζήσωμεν zur Protasis nehmen. Diese Cstrct. ist möglich, καὶ leitet dann den Nachsatz ein, wie 2, 4., und der Aor. Conj. ποιήσωμεν drückt aus: dann laßt uns thun, dann wollen wir thun; καὶ ζήσωμεν heißt in diesem Falle soviel als: und wenn Gott uns das Leben verleiht. Fangen wir aber den Nachsatz mit καὶ ζήσωμεν an, so daß die beiden καὶ wie et — et sich auf einander beziehen, so ist es wegen des ersten Glieds des Nach-

ſatzes nothwendig, mit Lachmann zu leſen (im Fut. Ind.) καὶ ζήσομεν, καὶ ποιήσομεν; wir können nun nicht mehr ſagen, ſo wollen wir leben u. ſ. w., ſondern: ſo werden wir leben, und diß und diß thun. Uebrigens iſt klar, daß dieſe hier von Jakobus ausgeſprochene Forderung nicht nach dem Buchſtaben, ſondern nach dem Geiſte zu nehmen iſt. Jakobus drückt in dieſer Formel den Gedanken aus: der Menſch dürfe bei ſeinen Unternehmungen niemals ſeine Abhängigkeit von Gott vergeſſen, niemals dürfe er vergeſſen, daß ſein Leben und das Gelingen ſeiner Unternehmungen durch den Willen Gottes bedingt ſey.

V. 16. Νῦν δὲ κ. τ. λ. Nun aber, d. h. ſtatt ſo eure Abhängigkeit von Gott demüthig anzuerkennen, rühmet ihr euch in euren Prahlereien, d. i. in eurer Selbſtvermeſſenheit (wie ſie zuvor geſchildert worden war), nämlich, gleichſam als ob ihr es wäret, die den Erfolg des Begonnenen in ihren Händen hätten. Jedes ſolches Rühmen, jede ſolche Vermeſſenheit iſt ein Abbruch, der der Ehre Gottes geſchieht, iſt alſo ruchlos, πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν. Dieſer Satz, der eben deßwegen ſo als ein allgemeiner hingeſtellt iſt, iſt eine Berufung auf das ſittliche Bewußtſeyn eines Jeden. Und davon wird nun auch wieder auf Jeden in Bezug auf ſein Handeln die Anwendung gemacht: daher iſt in V. 17. fortgefahren εἰδότι οὖν κ. τ. λ. (wo οὖν eben die Nutzanwendung heraushebt). Αὐτῷ iſt des Nachdrucks wegen wiederholt; καλόν = τὸ ἀγαθόν (καλοκἀγαθόν). Indem Jakobus mit dem Satze ſchließt: Jeder weiß alſo das Gute und das Rechte, das er zu thun hat; nun denn, wenn er dieß weiß, und das Gute nicht thut, ſo iſt es ihm Sünde: ſo läßt er auch hier den ſeinen Brief durchdringenden Hauptgedanken hervortreten, daß das chriſtliche Leben ein thätiges ſeyn, und daß der Gedanke in Entſchluß und That übergehen müſſe. So gewiß nun das Gute, das zu vollziehen iſt, erſt erkannt ſeyn muß, ſo gewiß iſt auf der anderen Seite, daß, nachdem etwas als das Rechte und Gute erkannt iſt, die Unterlaſſung deſſelben nicht minder Sünde iſt, als die ſogenannte Begehungsſünde. Denn jene Unterlaſſung iſt nicht minder Uebertretung

des gebietenden Willens Gottes, (des Sittengesetzes), als diese Begehung.

Siebenter Abschnitt. 5, 1—11.

Dieser Abschnitt besteht aus zwei gegen einander contrastirenden Theilen V. 1—6., und 7—11., von welchen wir hier zunächst den ersten Theil, V. 1—6. in's Auge fassen. Die nach dem früher nachgewiesenen Zusammenhange mit dem Uebrigen eng verknüpfte Drohung wider die Reichen, die ihres Reichthums sich überheben, und, wie sie mit Gott zerfallen sind, so Gewaltthat üben wider den Gerechten, der sich ihres Unrechts nicht erwehren kann, — diese Drohung wider die Reichen wird hier zu einer großartigen prophetischen Verkündigung ihres Untergangs und des Untergangs ihrer Reichthümer, der bevorsteht „am Schlachttag", ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς, V. 5., der bevorsteht „in den letzten Tagen", ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, V. 3., d. h. in den Tagen, in welchen die Parusie Christi erfolgt, V. 7., die nach V. 8. 9. der Verfasser unseres Briefs als nahe dachte. Schrieb der Verfasser des Briefs nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems und dem Untergang des jüdischen Staats, so mag vor seiner Seele die Ahnung dieser Katastrophe geschwebt haben. Im Uebrigen aber werden wir in Hinsicht auf die vorliegende prophetische Verkündigung dieß anerkennen müssen. Es sind Bilder, in welchen die Idee des Weltgerichts, und zwar, im Hinblick auf die Drohung, von seiner strafenden Seite, veranschaulicht und versinnlicht ist. Das Weltgericht selbst vollzieht sich im ununterbrochenen Verlaufe der Weltgeschichte, und hierin hat die Drohung des Jakobus, und die hieran sich anknüpfende Tröstung (V. 7. ff.), ihre bleibende Wahrheit; sie gieng in Erfüllung, und geht fort und fort in Erfüllung. Aber im prophetischen Bilde knüpfte sich für den Verfasser unseres Briefs, wie überhaupt für das nähere christliche Zeitalter, die sichtbare Wiederkunft des verherrlichten Herrn der christlichen Gemeinde in unmittelbarer Folge an die nächste Zukunft; und so gestaltet sich die Dar-

Schmerzen strafen, wie wenn Feuer sein Fleisch zerfräße. Ὡς πῦρ zum Folgenden zu beziehen, wie z. B. in Knapp's Ausgabe gelesen wird, geht nicht wohl an, da in diesem Falle vielmehr ὡς πυρί zu erwarten wäre. In ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, bildet beides, ἐθησ. und ἐν ἐσχ. ἡμ. einen kräftigen Contrast. Schätze sammelt man sonst für lange Zeit; aber die, von Jakobus bedrohten, Reichen haben ihre Schätze gesammelt, um bald sie untergehen zu sehen, denn sie haben sie gesammelt „in den letzten Tagen", d. h. in demjenigen Zeitpunkte, in welchem die bald zu erwartende Erscheinung Christi zum Gerichte erfolgt, — zum Gerichte, das sich eben auch in der Losreissung des Irdischen und Vergänglichen von seinen Besitzern kund giebt. Die ἐσχάται ἡμέραι müssen hier, wo, vgl. V. 7., von der παρουσία Χριστοῦ die Rede ist, erklärt werden, wie überall im N. T.

V. 4. Von der Habsucht der Reichen unzertrennlich ist die Ungerechtigkeit, und Gewaltthätigkeit, womit sie die Lebensgüter an sich reissen, und Andere nur zu Knechten für ihre selbstsüchtigen Zwecke machen. Es wird aber die Ungerechtigkeit jener bedrohten Reichen, welche die gerechte Strafe des ewigen Richters auffordert, an einem Beispiele, dem der Entziehung des Arbeitslohnes, dargestellt, das um so eindringlicher ist, nicht nur weil diese Ungerechtigkeit besonders durch das alttestamentliche Gesetz verpönt war, vgl. 5 Mos. 24, 14 f. vgl. Hiob 31, 38 f., sondern weil es, — nach Storrs treffender Bemerkung *), — eine besondere Hartherzigkeit beweist, wenn die Freude der Erndte den Reichen nicht einmal so weit rührt, daß er auch dem Armen einigen Antheil an seiner Freude gönnt. Daher dieß Beispiel der Ungerechtigkeit auch bei Malach. 3, 5. Κράζειν, vgl. צָעַק, z. B. 1. Mos. 4, 10., um Hülfe zu Gott rufen, und seine Strafgerechtigkeit auffordern. Dasselbe bezeichnet dann auch αἱ βοαὶ. Κύριος σαβαώθ, אֲדֹנָי צְבָאוֹת, heißt Gott be-

*) Vgl. Storr's Dissert. in Ep. Jac., in den Opusc. acad. Vol. II.

sonders häufig bei den alttestamentlichen Propheten; daher auch hier diese Bezeichnung. Gott wird so genannt als der Herr der Heerschaaren; d. i. der himmlischen Heerschaaren, worin die Vorstellung der Gestirne und der Engel zusammengefloſsen ist. Es bezeichnet dieser Name Jehova überhaupt als den Allmächtigen; daher die LXX. 2 Sam. 5, 10. יְהוָה צְבָאוֹת durch ὁ παντοκράτωρ übersetzen.

V. 5. Nach der Ungerechtigkeit der Reichen (V. 4.) wird (V. 5.) ein anderes Moment ihrer sie der Strafe werth machenden Ruchlosigkeit herausgehoben, ihr üppiges, wohllüstiges Schwelgen. Aber wie sie ihre Schätze gesammelt haben (V. 3.) „in den letzten Tagen" (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις); so haben sie dem Genusse sich hingegeben „ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς" so zu sagen (ὡς) am Schlachttag, d. i. an ihrem letzten Tage, an welchem ihre Schlachtung, ihre Zerstörung bevorsteht. Dieser Ausdruck läuft in Bezug auf die Strafe der Frevler parallel dem Ausdruck Gerichtstag; so schon bei den Propheten des A. T. z. B. Jerem. 12, 3. (ἁγνίσον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς αὐτῶν), 25, 34. (32, 34. nach den LXX.); und ist vielleicht ein von der Schlachtung der Thiere zum Opferfeste hergenommenes Bild. Calvin, Grotius, denken ἡμέρα σφαγῆς von dem Tage, an welchem die Opferthiere zur Begehung des Festes geschlachtet werden, so daſs Jakobus sagte: jene Reichen haben in ihrer Ueppigkeit ein ununterbrochenes Opferfest gefeiert. Ἐπὶ τῆς γῆς mit Nachdruck zu ἐτρυφήσατε hinzugefügt, weil für diese Menschen der Lebenskreis eben nur die Erde war. Καρδία hier als Sitz der Begierden, wie Luk. 21, 34.

V. 6. ist nicht aus V. 4. zu erklären, sondern als ein neues Moment aufzufassen, wodurch die grausame Gewaltthätigkeit gegen die von ihnen unterdrückten Unschuldigen (δίκαιον) dargelegt wird. Es mochte dem Verfasser unseres Briefs dabei Weish. 2, 10 ff. vor Augen schweben. Die Gewaltthat nennt Jakobus auch hier, wie 4, 2., φονεύειν, morden. Τὸν δίκαιον = τὸν δίκαιον πάντα, collective aufzufassen. (Ganz unpassend ist es, τὸν δίκαιον auf den un-

gerecht von den Juden verurtheilten Jesus zu beziehen.) Der letzte Satz οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν, ist mit Nachdruck als Asyndeton gebildet, und das Verb. im Praesens, die Anschauung zu geben, hingestellt: = ohne daß er, der unschuldig Verfolgte, euch Widerstand leistete.

V. 7—11. Der zweite, dem ersten entgegengestellte Theil unseres Abschnitts. An die Bedrohung der Reichen schließt sich die Tröstung der unschuldig Leidenden mit der Aussicht auf die nahe Erscheinung des Herrn zum Gericht und zur Vergeltung, und die Aufforderung derselben zum geduldigen Ausharren. V. 7—9. Die Aufforderung zur Geduld wird dabei noch unterstützt durch die Berufung auf das Beispiel der Propheten und des Hiob. V. 10. 11. Die sanfte Ruhe des Tons dieser Darstellung bildet einen schönen Contrast gegen die aufgeregte Emphase der drohenden Weissagung V. 1—6.

V. 7. So seyd nun geduldig, Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe der Landmann wartet auf die köstliche Frucht der Erde, geduldig darob, bis sie empfange den Frühregen, und den Spatregen. 8. Seyd auch ihr geduldig, stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe. 9. Seufzet nicht wider einander, Brüder, damit ihr nicht gerichtet werdet. Siehe der Richter steht vor der Thür. 10. Als Vorbild nehmet, meine Brüder, für das Leiden und die Geduld die Propheten, die im Namen des Herrn redeten. 11. Siehe selig preisen wir die Dulder. Die Standhaftigkeit Hiobs habt ihr gehört, und den Ausgang vom Herrn gesehen; denn mitleidvoll ist der Herr und ein Erbarmer.

V. 7. Οὖν geht auf den Gedanken der zuvor angedeuteten letzten Tage zurück, in welchen für die Frommen die Hülfe des zum Gericht kommenden Herrn erscheint; daher ist auch zu dem μακροθυμήσατε unmittelbar hinzugefügt ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. Darunter ist zu verstehen die, im ersten christlichen Zeitalter, als nahe bevorstehend erwartete

Wiederkunft Christi in der Herrlichkeit zum Gerichte (vgl. ὁ κριτὴς V. 9.), und zur Vollendung seines Reiches auf Erden. Κύριος ist hier Christus, aber als κύριος τῆς δόξης, 2, 1., in welchem, und zwar namentlich in der Herrlichkeit des Gerichts, Gott selbst sich offenbart. Diese Vorstellung von der Erscheinung Gottes im Messias zur Haltung des Gerichts und zur Vollendung der Weltgeschichte bestand schon vor der Stiftung des Christenthums unter den Juden. Sie gieng hierauf ins Christenthum über; findet sich in demselben Gedankenkreise, wie bei Jakobus, auch sonst im N. T.; und so kann auch ohne Frage bei Jakobus, nach seinem Zusammenhange mit dem Christenthum sowohl als mit dem Judenthum, nichts anderes unter παρουσία τοῦ κυρίου verstanden werden, als was zuvor namhaft gemacht wurde. Ἰδοὺ ὁ γεωργὸς κ. τ. λ. d. h. wie ja auch der Landmann geduldig wartet u. s. w. Jakobus liebt es, seine Bilder aus der ihn umgebenden Natur zu entnehmen, vgl. 1, 10. 17. 3, 3—7. 10. 12. Das Tertium Comparationis ist die Zuversicht, womit man sich geduldet. Ἕως ἂν λάβῃ sc. ὁ καιρός. Ὑετὸς πρώϊμος, יוֹרֶה, der Frühregen, der in Palästina von der letzten Hälfte des Oktobers bis in die erste des Dezembers fällt. Ὑετὸς ὄψιμος, מַלְקוֹשׁ, der Spätregen, der in Palästina in den Monaten März und April vor der Erndte fällt.

V. 8. Στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, corroborate animos vestros, ὅτι — ἤγγικε, = ist schon nahe; dieß steigert sich zu dem Gedanken: er ist ganz nahe, was durch das folgende ὁ κριτὴς πρὸ θυρῶν ἕστηκεν ausgedrückt ist; man vergleiche ähnliche Stellen bei Paulus, z. B. Phil. 4, 6. ὁ κύριος ἐγγύς· μηδὲν μεριμνᾶτε κ. τ. λ. Die Zuversicht zu der Nähe der παρουσία τοῦ χριστοῦ im ersten Zeitalter war eines Theils die lebendige Aneignung der von Christus selbst — jedoch ohne Angabe eines bestimmten Zeitpunkts — ausgegangenen Weissagung; andern Theils war sie die der damaligen Entwicklung des christlichen Bewußtseyns entsprechende Vorstellungsweise, worin sich die im Wesen des Christenthums begründete Idee des unaufhaltsamen Siegs des göttlichen

Reichs über das Juden- und Heidenthum, dem jenes gegenübertrat, so zu sagen verkörperte.

V. 9. Στενάζειν bezeichnet die bittere Klage, und zwar über empfangenes Unrecht. Das zu μὴ στενάζετε hinzugefügte κατ' ἀλλήλων ist Andeutung davon, daß die Unrecht Leidenden, und die Unrecht Zufügenden in Einer Gemeinschaft verbunden waren. Beschweret euch nicht klagend über einander, damit ihr nicht gerichtet werdet, d. h. damit ihr nicht dem Gericht dessen anheimfallet, der im unmittelbar Folgenden als κριτής angekündigt wird; somit dem Sinne nach im Wesentlichen = ἵνα μὴ κατακριθῆτε. Jakobus sagt demnach: die unterdrückten Armen sollen nicht mit bitterer Klage Beschwerde führen über ihre Unterdrücker, indem sie, von einer des Christen unwürdigen Rachsucht getrieben, den ewigen Richter zur Strafe gegen die Gewaltthätigen auffordern; damit sie nicht, nämlich eben zur Strafe für ihre eigene Rachsucht, dem Gerichte anheimfallen; denn, ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, schon sey der Richter selbst zu erscheinen im Begriffe, der, auch unaufgefordert von den das Unrecht Leidenden, welche schweigend der Gerechtigkeit des Richters zu harren haben, die Gewaltthätigen und Frevler zur Verantwortung und Strafe ziehen werde.

Was den Ausdruck ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν betrifft, so ist es ein bildlicher, dessen sich schon Christus selbst, Matth. 24, 33., (ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις) bedient, und der sich Apoc. 3, 20. etwas modificirt wiederholt (ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν); der aber auch auf dem Gebiete der Profanlitteratur sich findet, z. B. Aristoph. Plut. V. 767, ἐγγὺς πρὸ θυρῶν ἐστι.

V. 10. 11. bezieht sich der Verfasser unseres Briefs auf alttestamentliche Beispiele, die ihm nach seinem Standpunkte in der judenchristlichen Richtung allerdings nahe lagen. Indessen muß man zugleich gestehen, daß es der ästhetischen Schönheit der Stelle Abbruch gethan hätte, wenn er sich auf das Vorbild Christi berufen hätte, da er Christum kaum im vorangehenden Verse als den in seiner Herrlichkeit erscheinenden Richter bezeichnet hatte.

wird. Dieß aber könnte sich nur dadurch rechtfertigen, daß ihm der Schein der Willkühr genommen, und es doch auch durch irgend etwas gestützt würde. Dieß jedoch ist bisher nicht geleistet worden.

2) Nicht minder schwankten die Ausleger darüber, ob die Heilung des Kranken im Verhältniß zum Gebet auf eine natürliche oder übernatürliche Kraft des Gebets zurückzuführen sey; und diejenigen, welche jenes annahmen, gaben sich wohl auch die undankbare Mühe der Nachweisung einer psychologischen Wirksamkeit des Gebets zur Wiederherstellung der verlorenen Gesundheit. Endlich

3) war man ungewiß, ob man die Hülfe, welche auf das Gebet hin verheißen wird, auf die leibliche oder geistige Genesung, oder auf beides beziehen sollte.

Um in unserer Würdigung der Sache von dem letzteren Punkte (Nr. 3.) auszugehen, so muß es dem Unbefangenen von selbst einleuchten, daß die Verheißung der Hülfe auf beides, die leibliche und die geistige Genesung, sich bezieht. Die leibliche Genesung darf nicht ausgeschlossen werden, da ja die Vorschrift des Jakobus eine auf die leibliche Krankheit sich beziehende Anordnung enthält; von Hülfe für den geistigen Zustand des Kranken aber ist die Rede, da es V. 15. heißt: *κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.* Daher sind auch die Ausdrücke *σώσει* und *ἐγερεῖ* nicht ohne Absicht gewählt, als solche, welche für beides, für das leibliche und für das geistige Leben bedeutsam sind. Was nun aber die Verheißung selbst betrifft, so ist sie zwar der Form der Darstellung nach ganz unbedingt ausgesprochen; allein nicht anders zu verstehen, als wenn auch heute noch der Seelsorger dem Kranken eben so unbedingt zuspricht, er solle sich nur getrost an Gott halten, Gott werde ihm leiblich und geistig helfen. Es verhält sich mit dieser Zusicherung, wie mit dem allgemeinen christlichen Lehrsatze, daß alle Bitten, die im Namen Jesu geschehen, oder, was wesentlich mit jenem zusammenhängt, die aus dem Glauben geschehen (und darauf ist ja V. 15. in *ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως* sehr bestimmt hingewiesen), wirklich von Gott erfüllt

werden. — Man hätte sich daher die Mühe ersparen können, die Beziehung der von Jakobus ausgesprochenen Verheißung auf alle und jede Fälle jeglicher Krankheit durch die Bemerkung zurückzuweisen, daß ja auf diese Weise keiner hätte sterben können. — Nein, hier bei Jakobus ist nur der allgemeine christliche Lehrsatz von der Erhörlichkeit eines jeden gläubigen, im Namen Jesu ausgesprochenen Gebets auf die Krankheitsfälle angewandt, in welchen der Kranke leiblicher und geistiger Hülfe bedarf. Die Verheißung ist also die Zusicherung davon, daß dem Kranken leiblich und geistig immer so geholfen werden werde, wie es zu seinem Besten dient; was allerdings in manchen Fällen selbst eine Rettung vom Tode seyn kann, aber begreiflicher Weise nicht in jedem Falle seyn muß. Auch wird, wie sich versteht, auf Seiten desjenigen, dem geholfen werden soll, die rechte Empfänglichkeit für die Hülfe des Herrn vorausgesetzt; was bei Jak. ausdrücklich angedeutet wird in der Aufforderung, V. 16., ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, eine Aufforderung, welche die Ermahnung zu ernstlicher Reue in sich schließt. Daher ist ohne Zweifel ebenfalls anzuerkennen, daß Jakobus bei ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως V. 15. daran dachte, daß mit dem Gebete des Presbyter, wie überhaupt mit der Fürbitte V. 16. das Gebet dessen, dem die Fürbitte gilt, sich vereinigen müsse, und zwar als ein aufrichtiges und ernstes Gebet.

Die bisherige Erörterung führt jetzt auf die angemessene Beantwortung der zweiten Frage, in welchem Verhältnisse hier die Wirksamkeit des Gebets zu der dem Kranken verschafften Hülfe stehe? Wenn man hier natürliche und übernatürliche Wirksamkeit in einen Gegensatz bringt, so ist dieß unpassend; wie denn auch, gesetzt es wäre in unserer Stelle von dem χάρισμα ἰαμάτων die Rede, dieses nicht schlechtweg unter dem Gesichtspunkte des Uebernatürlichen zu betrachten wäre. Die Wirksamkeit des Gebets, und so dann auch aller Charismen, ist durchaus nur aus der von Christus verwirklichten, und von nun an in einer unendlichen Entwicklung begriffenen Idee des göttlichen Reichs zu erklären. Das göttliche Reich ist ein Inbegriff von Lebenskräften, die ihren Centralpunkt haben in der

Ὑπόδειγμα τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας absichtlich statt τῆς ἐν κακοπαθείᾳ μακροθυμίας, die Angeredeten sollten zuerst daran erinnert werden, daß es Anderen vor ihnen gegangen sey, wie ihnen (solamen miseris, socios habuisse malorum); und nun hierauf erst die Ermahnung, gleiche Geduld zu beweisen, wie die Propheten. Was die Propheten zu erdulden gehabt, darüber vgl. den eigenen Ausspruch Jesu, Matth. 23, 34., und Hebr. 11, 35 ff. Nicht umsonst ist zu τοὺς προφήτας hinzugesetzt: οἱ ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου, als die im Namen des Herrn (als seine Stellvertreter) Redenden hätten sie ein besseres Loos, sollte man denken, erwarten können; und dennoch traf sie das Aeusserste, und sie erduldeten es standhaft, weil sie für Gottes Sache litten. Hierauf ergab sich von selbst die Anwendung auf diejenigen, die um der Sache Christi willen litten.

Ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας, so liest mit Knapp auch Lachmann. Die Vulg., die Griesbach im Texte beibehielt, ist ὑπομένοντας, wodurch das Faktum in der Form eines allgemeinen Satzes ausgesprochen wird, was nachdrücklicher ist. Τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε (ἠκούσατε — εἴδετε, wie im poetischen Parallelismus auf einander bezogen, beides = vernehmen), Jakobus selbst führt hier das Schicksal Hiobs als eigentliche Geschichte auf, wofür es in seiner Zeit allgemein galt. Τὸ τέλος κυρίου bezeichnet nicht das Endschicksal Jesu, wie man es häufig nahm, sondern den herrlichen Ausgang, welchen das Schicksal Hiobs durch den Herrn (Jehova) gewann. Κυρίου ist hier Genitivus Causae, = τὸ τέλος, ὃ ὁ κύριος ἔδωκε τοῖς παθήμασι τῷ Ἰώβ. So steht der Genit. Causae 1. Petr. 3, 14. 2. Cor. 11, 26. vgl. Winers neutestamentliche Grammatik, 3. Ausg., S. 204. Jakobus bezieht sich auf die Hiob 42. erzählte Ehrenrettung und Belohnung des hartgeprüften aber standhaft erfundenen Dulders Hiob, da ihm Jehova selbst erschien, und ihn mit Preis und Ehre krönte. Daher der Schlußsatz ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων, wo ὁ κύριος nicht ohne Nachdruck das vorangegangene κυρίου wiederholt.

Achter Abschnitt. 5, 12—20.

Bis hieher ließ sich ein bestimmter, im nothwendigen Fortschritte der Gedanken begründeter Zusammenhang des Briefs Jakobi nachweisen. Dieser Zusammenhang löst sich jedoch jetzt auf. Von 5, 12. an folgen vermischte Ermahnungen, wie sie am Schlusse eines Briefes noch gegeben werden, je nachdem sie dem Briefsteller sich ohne strengere Ordnung darbieten.

Zuerst in V. 12. die Warnung vor dem Schwören.

V. 12. Vor Allem aber, meine Brüder, schwöret nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch sonst einen anderen Eidschwur. Es sey vielmehr euer Ja ja, und das Nein nein, damit ihr nicht in's Gericht fallet.

Dieses Verbot des Eidschwurs ist eine Wiederholung des nach Matth. 5, 34—37. in der Bergrede von Christus ausgesprochenen Verbots. Die Form der Rede, worin das Verbot gegeben ist, ist bei Matth. und Jak. nur wenig verschieden. Bei Matth. heißt es: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ — μήτε ἐν τῇ γῇ — ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὒ οὔ, τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Dem μὴ ὀμόσαι ὅλως entspricht bei Jakobus μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον, dem τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν entspricht bei Jak. ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, damit ihr nicht in's göttliche Gericht, d. i. in die Strafe des göttlichen Richters verfallet. Beidemal ist die Verwerflichkeit einer andern Form der Aussage, ausser der einfachen Bejahung und der einfachen Verneinung, motivirt durch die Berufung auf die Unvereinbarkeit des Entgegengesetzten mit dem Willen Gottes; nur ist der Gedanke ausgedrückt das einemal mit Bezug auf den Begriff der Sünde (bei Matth. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν), das anderemal mit Bezug auf das göttliche Urtheil über die Sünde, (bei Jak. ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Die Lesart ἵνα μὴ εἰς ὑπόκρισιν πέσητε ermangelt der sicheren Bezeugung). Das dem Verbot entgegengesetzte Gebot ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ κ. τ. λ. bei Jak., und

bei Matth. ἔγω δὲ ὑμῶν ὁ λόγος ναὶ ναί κ. τ. λ. giebt ebenfalls bei beiden im Wesentlichen den gleichen Sinn, obgleich die Diktion etwas verschieden ist. Bei Jak. ist τὸ ναί, τὸ οὔ grammatisches Subjekt, das zweite ναί und οὔ grammatisches Prädikat: es sey vielmehr (δέ) euer Ja ein aufrichtig gemeintes Ja, euer Nein ein aufrichtig gemeintes Nein, d. h. es sey eure Bejahung und Verneinung einfache Wahrheit. Bei Matth. ist ὁ λόγος grammatisches Subjekt, und die beiden ναί und οὔ gehören zum Prädikat: eure Rede sey einfach bejahend, einfach verneinend, aber jedesmal ernstlich gemeint (das eben drückt nun das wiederholte ναὶ ναί, οὔ οὔ aus). Bemerkenswerth ist es, daß in den Clement. Hom. 3, 55. das Verbot des Eidschwurs als Verbot Jesu so aufgeführt ist, daß sich uns darin eine aus der Form der Darstellung des Matth., und aus der Ausdrucksweise des Jakobus gemischte Ausdrucksweise darbietet. Die Stelle in den Clementinen ißt so: τοῖς δὲ νομίζουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη· (nämlich Christus, auf den sich der dort redende Petrus beruft,) ἔγω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὔ οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Es fragt sich jedoch nun, in welchem Sinne das Verbot des Eidschwurs zu nehmen sey. Verweilen wir zuerst noch bei der aus den Clementinen ausgehobenen Stelle. Es ist dort im Contexte davon die Rede, daß die Einsicht in die Wahrheit durch das Wort Jesu vermittelt werde, so zwar, daß mittelst desselben auch erst erkannt werde, was in den Schriften des A. T. absolutwahr sey, und zur unvergänglichen Substanz derselben gehöre, was nicht, und was daher vergänglich sey. Und in dieser Hinsicht wird nun fortgefahren, Clem. Hom. 3, 55.: denen aber, die da meinen, daß die Schriften (des A. T.) lehren, daß Gott schwöre, sagte er (der von Petrus angeführte Christus): es sey euer Ja Ja, euer Nein Nein; denn was drüber ist, das ist vom Uebel. Da das Verbot des Eidschwurs hier in Gegensatz gebracht ist gegen jene Stellen des A. T., in welchen von Gott selbst Eidschwüre ausgesagt sind, und da dieser Gegensatz so hervorgehoben ist im Unterschiede von denje-

nigen, welche den Eidschwur gerade mit Berufung auf das A. T. in der angegebenen Weise rechtfertigten: so muß wohl der Verfasser der Clementinen das Verbot des Eides, wie es als ein von Jesus selber ausgehendes Verbot anerkannt war, als absolutes Verbot gefaßt haben. Ist das Verbot als absolutes auch bei Matth. und bei Jakobus aufgeführt? So könnte es scheinen, wenn wir das μὴ ὀμόσαι ὅλως, und das μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον bei Jak. genau nach den Worten nehmen, und dieß beachten, daß dem Verbot geradezu nur entgegengesetzt wird das Gebot der einfachen, aber wahrhaftigen Bejahung und Verneinung, ohne alle Andeutung, es gebe auch noch andere Eidschwüre, gegen welche nichts einzuwenden sey. Allein dagegen erhebt sich das Bedenken, wie denn, wenn Christus den Eidschwur absolut verboten habe, Paulus das Beispiel des Gegentheils hievon habe geben können? Das Beispiel, sage ich, denn obzwar die Lehre vom Eidschwur nirgends berührt ist, als Hebr. 6, 16., so findet sich doch in den pauliniſchen Briefen mehr als ein feierlicher von Paulus ausgesprochener Eidschwur. Wie diese anscheinende Differenz zwischen Paulus und Jakobus (Christus bei Matth.) durch die Unterscheidung von Buchstaben und Geist ausgeglichen werden soll, indem sich Jakobus an den Buchstaben des Herrn, Paulus an seinen Geist gehalten habe *), dieß ist schwer abzusehen. Eben so wenig kann die Ausgleichung darin gefunden werden, daß das absolute Verbot des Eidschwurs dem idealen Gottesreiche gelte, die Zulassung desselben dem Reiche Gottes, solange dieses noch im Zusammenhange mit der Welt als dem Gesammtleben der Sünde stehe. Freilich wenn das ideale Gottesreich vollkommen wird realisirt seyn, dann braucht es keines Eidschwurs mehr. Christus hat ja aber, und eben so hat Jakobus mit Bezug auf die Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens gesprochen, und wofern das Wort Christi wirklich ein absolutes Verbot des Eidschwurs enthielte, so müßte dieß für alle Umstände gelten, denn sonst ist es eben kein absolutes

*) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Kirche. 2, S. 668.

Verbot. Soll also der scheinbare Gegensatz zwischen dem Wort Christi und seines Jüngers Jakobus, und zwischen dem Beispiel des Paulus und der Praxis der christlichen Kirche aufgehoben werden: so wird man wohl auf die althergebrachte Ausgleichung zurückgehen müssen, welcher sich auch Tholuck in seinem Commentar über die Bergrede (zu Matth. 5, 34. ff.) angeschlossen hat. Man kann sich nämlich schon aus inneren Gründen nicht wohl davon überzeugen, daß Christus den Eidschwur — also auch den von der Obrigkeit geforderten — absolut verboten haben sollte; denn theils (wie Bengel im Gnomon zu Matth. 5, 34. richtig bemerkt,) „verus juramenti usus in lege non modo, uti divortium, permittitur, sed plane stabilitur", theils läßt sich gegen die sittliche Zulässigkeit des Eides, unter den näheren Bestimmungen seiner Anwendung, worüber die christliche Sittenlehre Auskunft zu ertheilen hat, mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse nichts Gegründetes einwenden. Innerhalb des mit der Sünde behafteten Lebenskreises rechtfertigt sich nämlich der Eid durch seine Zweckmäßigkeit, nach dem wahren Worte des Hebr. Briefs 6, 16., und dadurch, daß im Schwören des Eides, nach der dafür nothwendig vorausgesetzten Gemüthsstimmung, die Ehrfurcht gegen Gott nicht verletzt, vielmehr als die heilig zu haltende anerkannt wird. Nur in einem solchen Gesammtleben, in welchem sich das ideale Reich Gottes vollkommen realisirt hätte, müßte der Eid, als etwas ganz überflüssig gewordenes, von selbst hinwegfallen. Für diesen Lebenskreis findet er also auch keine Rechtfertigung mehr in der Zweckmäßigkeit, und stellt sich somit auf dieser Entwicklungsstufe als unzulässig dar. Schauen wir nun von dieser Erwägung aus noch einmal auf den Ausspruch Christi Matth. 5, 34. ff. (aus Matth. 23, 16—22. läßt sich nichts über das Verbot des Schwörens überhaupt schließen), und auf den des Jakobus, 5, 12., hinüber: so finden wir einen doppelten Wink uns gegeben. 1) Die Motivirung des von Christus Ausgesprochenen geht auf den doppelten Grund zurück, durch ein solches Schwören, wie es Christus im Auge

hat, werde die Ehrfurcht gegen Gott verletzt, und es leide unter demſelben die Wahrhaftigkeit *); dieſer doppelte Grund beweist nur gegen das leichtſinnige Schwören. 2) Das Verbot des Schwörens hebt durchaus nur ſolche Schwurformeln heraus, wie ſie die Juden bei ihren Schwüren im gemeinen, täglichen Leben im Brauche hatten; ſomit ſcheint auch das Verbot nur gegen dieſes Schwören gerichtet zu ſeyn. Daher die Anſicht: das Verbot Chriſti ſey zwar abſolutes Verbot, aber nur gegen das leichtſinnige und leichtfertige Schwören im gemeinen Leben gerichtet. Hiernach wären die Worte μὴ ὀμόσαι ὅλως, bei Matth., μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον, bei Jak., zu deuten: überhaupt nicht in der Weiſe, wie bei Himmel und Erde u. ſ. w., und: nicht einen anderen Eidſchwur dieſer Art ſolle man ſchwören. — Bekannt iſt übrigens, wie übel berüchtigt die Juden wegen ihres leichtfertigen, perfiden Schwörens waren, indem ſie das Unbedeutendſte eidlich betheuerten, und doch dabei logen. Schebvoth 4, 13. Si quis dicat: adjuro vos, praecipio vobis, interdico vobis, tum ecce ii, qui hoc modo adjurantur, obligantur. Si autem dicat: adjuro vos per coelum et terram, ecce non obligantur. Sanhedrin 2, 2. si quis alteri teneatur juramentum praestare; isque ei sic dixerit: vove mihi per vitam capitis tui, R. Meir censet, eum posse retractare; sapientes negant.

V. 13—18. In V. 13. iſt der allgemeine Gedanke ausgeſprochen, daß das Gefühl des Chriſten in Leid und Freud eine religiöſe Richtung haben müſſe. Von dieſem allgemeinen Gedanken iſt auf das beſondere übergegangen, wie es im Falle der Krankheit eines Gemeindemitglieds gehalten werden ſoll. V. 14. 15. Da hierbei und in V. 16. auf die Kraft des Gebets hingewieſen iſt, ſo giebt dieß Veranlaſſung, für die Gewißheit der Wirkſamkeit des Gebets auf das A.T.liche Beiſpiel des Elias ſich zu berufen. V. 17. 18.

*) Vgl. Philo de decal. 756. C.: ὁ ὄμνυς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται. Κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, ἵνα ἀληθεύειν ἐφ' ἑαυτὸν διδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι.

V. 13. Leidet jemand unter euch Trübsal, so bete er; ist jemand gutes Muths, so singe er Loblieder.

Κακοπαθεῖν bezeichnet allgemein: in Leiden sich befinden, *εὐθυμεῖν* eben so allgemein: in Freude sich befinden. Beide Ausdrücke aber sind gewählt mit Bezug auf die Empfindung, welche das Glück und das Unglück im Gefühle hervorbringt. Was die Construction betrifft, so steht die Protasis, *κακοπαθεῖ τις, — εὐθυμεῖ τις* fragend, mit Hinweglassung der hypothetischen Conjunktion, statt: *εἴ τις κακοπαθεῖ, — εἴ τις εὐθυμεῖ. Προσεύχεσθαι* und *ψάλλειν*, um die Beziehung des Gemüths überhaupt auf Gott auszudrücken, entsprechen sich hier eben so, wie 1 Cor. 14, 15., womit verglichen werden kann Eph. 5, 19. Kurz und schön spricht sich zu unserem Verse Zwingli aus: Ad utramque fortunam aequo et constanti simus animo (wir müssen hier nur noch hinzusetzen: in Deum intenti Deoque totos nos tradentes), ne adversa deprimant, aut laeta insolentes reddant.

V. 14—16. V. 14. Ist Jemand krank unter euch, so lasse er zu sich rufen die Aeltesten der Gemeinde, und diese sollen über ihn beten, mit Oel ihn salbend, im Namen des Herrn. 15. Und das Gebet des Glaubens wird dem Leidenden helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und so er Sünden begangen, wird ihm vergeben werden. 16. Bekennet einander die Vergehungen, und betet für einander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag des Gerechten kräftiges Gebet.

V. 14. Die *πρεσβύτεροι*, die Gemeindeältesten, aus denen sich später die *ἐπίσκοποι* als die Vorsteher hervorhoben, sind die Vorstände der Gemeinden, unter deren Leitung die Gemeindeangelegenheiten standen, im Kirchlichen und im Disciplinarischen, in welcher Hinsicht sie über den Gottesdienst, über die Reinheit der Sitten und der Lehre wachten, und über die Privatstreitigkeiten der Gemeindemitglieder schiedsrichterlich entschieden, auch hatten sie um die Hülfleistung für Arme und Kranke Sorge zu tragen, indem sie die Diakonen, die hiefür bestellt waren, beaufsichtigten; — alles dieses ursprünglich

unter ſtetiger Mitwirkung der geſammten Gemeinde, allmählig aber in immer größerer Unabhängigkeit von der übrigen Gemeinde. Die πρεσβύτεροι nun, dieß iſt die in V. 14. ausgeſprochene Forderung, ſollen zu einem Kranken unter den Gemeindegliedern gerufen werden, daß ſie über ihn beten, und ihn ſalben mit Oel, im Namen des Herrn; und auf das vertrauensvolle Gebet hin werde dem Kranken Hülfe vom Herrn zu Theil werden. Das hier Ausgeſprochene beſchäftigte die Ausleger dieſer Stelle mannichfach. Vgl. Theile zu d. St. Die Exegeten waren nehmlich 1) darüber uneinig, ob hier von einem natürlichen oder übernatürlichen Heilen der Kranken die Rede ſey. Sofern ſie das Letztere annahmen, bezogen ſie ſich auf das χάρισμα ἰαμάτων des apoſtoliſchen Zeitalters. Allein da erhob ſich ſogleich die Bedenklichkeit, ob denn das χάρισμα ἰαμάτων ein Vorrecht der Presbyter geweſen ſey? Da aber dieſes nicht der Fall iſt, ſo ſollte der Sinn der Vorſchrift des Jakobus vielmehr dieſer ſeyn: man ſoll die πρεσβύτεροὶ deßwegen zu den Kranken rufen, damit das χάρισμα ἰαμάτων, von wem immer, ordnungsgemäß geübt werde. Die Vorſchrift wolle alſo nur eine chriſtliche Funktion, das ἰᾶσθαι vermöge des χάρισμα, die ſchon von Anfang beſtanden habe, in Ordnung bringen. Die andere Bedenklichkeit war, was in dieſem Falle das Oel hier zu ſchaffen habe. Dieſer Bedenklichkeit ſuchte man auf verſchiedene Weiſe auszuweichen, bald durch die Annahme, das Oel ſey hier blos ſymboliſch gebraucht worden, um durch ein äußeres Zeichen den Erfolg zu verſinnbildlichen; bald durch die Annahme, das Oel habe, als natürliches Mittel, die rechte körperliche Diſpoſition für die auf das Gebet hin wirkſam ſich erweiſende Kraft Chriſti erwecken ſollen; bald durch die Annahme, der Gebrauch des Oels ſey, außer dem geiſtigen Mittel des Gebets, als das nur natürliche leibliche Mittel gefordert worden, im Gegenſatze gegen die unter Juden und Heiden üblichen magiſchen, durch Zauberei bewirkten, Krankenheilungen.

Dem Unbefangenen kann es nicht entgehen, daß dieß Alles, wovon bisher die Rede war, in die Stelle nur hineingetragen

Kraft des Herrn, d. i. Christi, als desjenigen, in welchem Gott offenbar ist, und welche sowohl nach der geistigen, als nach der leiblichen Seite des Menschen sich wirksam erweisen. Wer also im Zusammenhange des göttlichen Reiches ist, ist auch im Zusammenhange jener Lebenskräfte. Der Zusammenhang mit dem göttlichen Reiche hat aber seinen Ausdruck sowohl als seine Bedeutung für die Wirkungsfähigkeit des Christen ganz besonders in dem Gebet des Glaubens, das im Namen Jesu Christi geschieht (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως V. 15., προσεύχεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου V. 14.); denn in einem solchen Gebet ist es Christus selber, der im Glaubigen betet, aus seinem Impulse und aus seiner Kraft geht es hervor. Mithin muß ein solches Gebet nothwendig auch wieder erregend auf die übrigen im göttlichen Reiche begriffenen Lebenskräfte einwirken, da diese ja nicht minder als jenes Gebet aus der Kraft des Herrn ausgeflossen sind, und nun auch aus seinem Impulse heraus thätig sich erweisen: so zwar, daß im göttlichen Reiche alles Wirken ein harmonisches Zusammenwirken ist, weil Alles von dem Herrn ausgeht, und in dem Herrn seinen Einheitspunkt hat. Aus dieser christlichen Grundanschauung vom göttlichen Reiche ist, so wie Anderes, so auch diese Forderung des Jakobus in Betreff des Gebets über die Kranken und die dazu gefügte Verheißung der Hülfe zu erklären. Im göttlichen Reiche aber ist der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen ein aufgehobener. Da aber nach der richtigen Anschauung des göttlichen Reichs der Ausspruch des Jakobus eine über alles Temporelle und Lokale hinaus liegende Bedeutung hat: so ist auch gar nicht abzusehen, warum hier von etwas die Rede seyn sollte, das in eigenthümlicher Form erscheinend nur dem apostolischen Zeitalter angehörte, ich meine das χάρισμα ἰαμάτων. Durch diese Bemerkung sind wir auf die Erwägung der ersten Frage zurückgeführt.

Aus dem bisher Erörterten ergibt sich unstreitig, es sey kein Grund vorhanden, die die Krankenheilung betreffende Forderung des Jakobus auf das χάρισμα ἰαμάτων des ersten christlichen Zeitalters zu beziehen. Vielmehr so wie die Forderung

vorliegt, wenn wir einstweilen noch von dem ἀλείφειν ἐλαίῳ absehen, ist sie von der Art, daß sie in allen Zeiten ihre Anwendung findet. Am Krankenbette findet der Seelsorger stets einen sehr wesentlichen Theil seiner amtlichen Funktion zu erfüllen. Die Forderung des Jakobus, so ist aber jetzt weiter zu sagen, kann sich nicht einmal auf das χάρισμα ἰαμάτων beziehen; und zwar aus dem Grunde, weil hier von einer Funktion der Presbyter, als der von ihnen selbst zu versehenden, die Rede ist, das χάρισμα ἰαμάτων aber nicht an das Presbyteramt gebunden war. Daß aber die Presbyter blos der geordneten Vollziehung des χάρισμα ἰαμάτων wegen gerufen werden sollten, dieß ist eine leere Ausflucht, und wird durch eine völlig grundlose Willkühr der Stelle aufgedrungen. Die genauere Betrachtung dessen, was hier den Presbytern zur Pflicht gemacht wird, gewährt ein anderes Resultat. Es erscheint hier das Amt der Presbyter in einer so entschiedenen Abgränzung des Verhältnisses zu den Gemeindegliedern, und die Funktion der dieses Amt Versehenden hat einen so bestimmten seelsorgerischen Charakter, und eine selbst mit gottesdienstlichen Formen zusammenhängende Eigenthümlichkeit, daß sich uns hier schon der Anfang derjenigen kirchlichen Einrichtung darbietet, welche späterhin einen integrirenden Theil der Kirchenverfassung bildete *).

Nun aber wird auch das ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ in ein klareres Licht treten. Daß das ἀλείφειν ἐλαίῳ hier als ein zu der Funktion der Presbyter am Krankenbette gehöriger Bestandtheil aufzufassen sey, und zwar als ein solcher, der selbst auch seinen eigenen religiösen Charakter hat, dieß ergiebt sich unzweifelhaft durch die Stellung der Worte V. 14. ἀλείψαν-

*) Wetstein führt aus Bava Bathra f. 11. 6. 1. an: Sermonem argutum habuit R. Pinchas, fil. Chamae; quicumque habet aegrotum intra domum suam, eat ad sapientem et petat, ut pro ipso imploret Dei misericordiam. Sanhedr. f. 101. 1. Aegrotante R. Elieser, congregati sunt quatuor Seniores ad eum visitandum.

τες αὐτὸν ἐλαίῳ zwiſchen προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, und ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, welche letzteren Worte eben ſo wohl mit ἀλείψαντες αὐτόν, als mit προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν zu verbinden ſind: ſo daß alſo auch das ἀλείφειν ἐλαίῳ hier nicht blos als ein mediciniſches Heilmittel genannt ſeyn kann, ſondern als ein religiös-geweihtes Heilmittel. Eben darum aber gehört die Anwendung deſſelben zur Funktion der Presbyter ſelbſt. Das Oel, das allgemeine Heilmittel im Morgenlande, wurde ſchon von den erſten Jüngern des Herrn zu Krankenheilungen gebraucht, nach Marc. 6, 13. So mag daſſelbe hierauf überhaupt bei der Berathung der Kranken in den chriſtlichen Gemeinden angewendet worden ſeyn, und mag dann allmählich auch eine ſymboliſche Bedeutung der Weihe des Kranken für Gott erhalten haben. War aber einmal das Salben mit Oel mit der Fürbitte der Presbyter für die Kranken in Verbindung gebracht, ſo nahm es eben hiermit auch einen religiöſen Charakter an, und es wurde nun von ſelbſt auch ein Theil der amtlichen Funktion der Presbyter. In dieſer Weiſe erſcheint es hier.

Berückſichtigen wir noch Einzelnes. Τοὺς πρεσβυτέρους in V. 14. iſt Plur. indefinitus: die Presbyter, ſagt Jakobus, weil er von den Presbytern nach ihrer amtlichen Funktion redet. Das aber, was am Krankenbette zu beſorgen war, konnte im einzelnen Falle der einzelne Presbyter beſorgen. Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου iſt mit beidem zu verbinden, mit προσευξάσθωσαν und mit ἀλείψαντες ἐλαίῳ. Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου (Chriſti, in welchem Gott offenbar iſt) d. h. an der Stelle des Herrn, aus ſeinem Geiſte und ſeiner Kraft, und getrieben von ihm, und zur Förderung ſeines Reichs.

V. 15. Ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως, das Gebet des Glaubens, d. i. das aus dem wahren lebendigen chriſtlichen Glauben hervorgehende Gebet. In Bezug auf den vorangehenden Vers iſt εὐχὴ τῆς πίστεως als die glaubige Fürbitte aufzufaſſen. Aber der Zuſammenhang mit dem nachfolgenden 16. V. zeigt, daß mit der Fürbitte in dem εὐχὴ τῆς πίστεως zugleich auch an das lebendige vertrauensvolle eigene Gebet deſſen zu den-

ken sey, um dessen Rettung der Herr angefleht wird. Die Verba σώζειν, helfen, retten, ἐγείρειν, aufrichten, bezeichnen die geistige und leibliche Hülfe; und die geistige Hülfe wird nun sehr bestimmt herausgehoben in dem hinzugefügten: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ (sc. τὸ ἁμαρτίας πεποιηκέναι). In diesem Zusammenhange, und da Jakobus selbst 3, 1. anerkennt: πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες, muß ἁμαρτίας restriktive aufgefaßt werden von denjenigen Sünden, von welchen die natürliche Folge Krankheiten sind, wie z. B. Ausschweifungen solche Sünden sind.

Ἀφεθήσεται αὐτῷ, d. h. es wird ihm das Bewußtseyn der Verzeihung der Schuld, der göttlichen Lossprechung von der Schuld, angeeignet werden. Es ist also hier die im Glauben erfolgende Rechtfertigung des Sünders nur auf einen besonderen Fall des Lebens angewandt. Aber eben deßwegen, weil die Rechtfertigung, weil die dem Bewußtseyn des Christen angeeignete Vergebung nur im Glauben erfolgt, oder mit Jakobus zu reden, nur auf den thätigen Glauben hin; der wahre Glaube aber die Reue über die Sünde in sich hat, und den Entschluß zur Besserung aus sich hervortreibt; dieses beides aber in seiner Aufrichtigkeit sich namentlich durch ein unumwundenes Sündenbekenntniß kundgiebt; — denn wer mit Aufrichtigkeit seine Sünden bekennt, der giebt eben damit zu erkennen, daß sie ihm leid sind, und daß er von nun an sich zu bessern bereit ist: — darum fährt jetzt der Verf. unsr. Br. in

V. 16. fort: ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, bekennet einander eure Verfehlungen, bekennet einander, was sich jeder für Sünden zu Schulden kommen ließ, — einander, ἀλλήλοις, d. h. nicht: den Presbytern, mit Ausschluß der Anderen, wie es gedeutet wird, wenn man aus dieser Stelle für die Ohrenbeichte den Beweis führen will; sondern es heißt: die Christen überhaupt sollen einander aufrichtig bekennen, was sie auf dem Herzen haben. Jakobus geht von dem Besonderen, V. 14. 15. wieder auf das Allgemeinere über, wie nämlich die christliche Gemeinschaft überhaupt, als Gemeinschaft wechselseitigen Vertrauens und wechselseitiger Liebe,

die Hülfsmittel zur Erweckung derjenigen Seelenstimmung in sich hat, in welcher das christliche Leben wurzelt. Eben deßwegen, weil so der Verfasser unseres Briefs auf das Segensvolle der christlichen Gemeinschaft zu reden gekommen ist: so knüpft er hierauf eben so allgemein die Forderung der wechselseitigen Fürbitte aller Gemeindemitglieder für einander an, wie diese in der Idee der christlichen Gemeinschaft gegründet ist: *καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.* Hierdurch wird, so zu sagen, das allgemeine christliche Priesterthum *) als Gegengewicht hingestellt gegen das in V. 14. und 15. berührte besondere christliche Priesterthum. Aber so kann nun auch in diesem Gedankenzusammenhange der Satz *ὅπως ἰαθῆτε* unmöglich auf die in V. 14. und 15. besprochene Krankenheilung zurückgehen; sondern *ἰᾶσθαι* muß hier bedeuten in allgemeinerem und höherem Sinne geheilt werden von Allem, wodurch das christliche Leben, nach welcher Seite hin es sey, somit allerdings auch nach der leiblichen, zuerst aber nach der geistigen, befleckt wird, und überhaupt hinter der Idee des göttlichen Reichs zurückbleibt. *Ὅπως ἰαθῆτε* heißt also: damit ihr von allem Unchristlichen geheilt werdet. Gewählt ist der Ausdruck allerdings mit Rückbeziehung auf das Vorangehende; aber das Vorangehende veranlaßte diesen Ausdruck als ein Bild, das seine selbstständige Bedeutung hat; und das in dieser Bedeutung auch sonst im A. und N. T. sich findet, z. B. Jes. 6, 10. Matth. 13, 15. Joh. 12, 40. Luc. 4, 18. 1. Petr. 2, 24. Sirach 26, 3. Und bei Stobaeus (nr. 86. p. 132. Ed. Reland) sagt Epiktet: *ψυχὴν σώματος ἀναγκαιότερον ἰᾶσθαι.—Πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη,* auch hier ist *δίκαιος* derjenige, der so ist, wie er seyn soll, d. h. hier also namentlich, im Zusammenhange mit dem göttlichen Reiche, und nach der Idee desselben. *Δέησις ἐνεργουμένη,* das kräftige, ernste und aufrichtige Bittgebet, mithin bei dem Christen dasjenige, das im Glauben aus dem Impulse Jesu Christi hervorgeht, und aus seiner Kraft und seinem Geiste erfolgt (= *εὐχὴ τῆς πίστεως ἐν ὀνόματι τῶ κυρίου*); *πολὺ ἰσχύει,* es hat große Wirksamkeit — im göttlichen Reiche; die lebendige Erregung, und das leben-

*) Vgl. 1 Petr. 2, 5. 9. Offenb. 5, 9.

dige Zusammenwirken der Lebenskräfte des göttlichen Reiches sind durch dasselbe bedingt. Dieß muß erklärt werden auf diejenige Weise, in welcher oben der Gegenstand entwickelt wurde. Ist es im Gebet, das im Namen Jesu geschieht, der Herr selbst, der in dem Glaubigen betet: so ist die δέησις τῶ δικαίω ἐνεργουμένη ein wesentlicher Bestandtheil des συμβασιλεύειν τῷ Χριστῷ, der Theilnahme an seiner Regierung des von ihm begründeten und erhaltenen göttlichen Reiches.

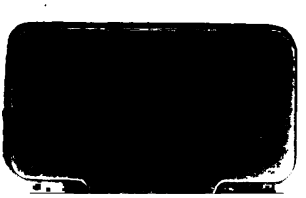
V. 17. 18. Elias war ein Mensch, gleich wie wir; und er flehte im Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht im Lande 3 Jahre und 6 Monate. 18. Und wiederum betete er, und der Himmel gab Regen, und die Erde ließ ihre Frucht hervorsprossen.

Das Gebet des Elias ist hier als Beispiel sowohl des kräftigen Ernstes, als der Erhörlichkeit eines solchen ernsten Gebets aufgeführt; und es ist dabei weder à majori ad minus, noch à minori ad majus argumentirt, sondern in dem Beispiele ist Elias den anderen Menschen, die zum göttlichen Reiche gehören, gleichgestellt, und zwar ausdrücklich, und in einer Form der Diktion, welche den Zweck hat, den möglichen Einwurf abzuschneiden, als ob von dem Beispiele die Anwendung nur auf eben so ausserordentliche Menschen, dergleichen Elias war, zu machen sey. Deßwegen nämlich ist von Elias gesagt: ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν. Ὁμοιοπαθής hebt es heraus, daß auch Elias gleich einem anderen Menschen an der Schwäche und Leidensfähigkeit menschlicher Natur Theil genommen; wie so das Wort ομοιοπαθής statt ὅμοιος auch Weish. 7, 3. Ap. Gesch. 14, 15. vorkommt. Und um den Elias ja recht als den den Menschen gleichen Menschen zu bezeichnen, ist überdieß noch ἄνθρωπος gesetzt, das hier nicht lediglich überflüssig steht. Was von Elias angeführt ist, findet sich im A. T. erzählt 1. Kön. 17, 1. 18, 41 ff. In diesen Erzählungen wird das Gebet des Elias nicht ausdrücklich erwähnt, wofern man nicht den dort sich von Elias findenden Ausdruck עָמַד לִפְנֵי יְהוָה geradezu auf das Gebet beziehen will; aber es wird supplirt durch die

jüdiſche Tradition, die ſich hinſichtlich des Gebets des Elias auch, wie bei Jakobus, im 4. Buch Eſra, Cap. 7. findet: Oravit Elias pro his, qui pluviam acceperunt. Der jüdiſchen Tradition, die überhaupt, wie wir auch aus der Rede des Stephanus in der Apoſtelgeſchichte ſehen, Manches zu den altteſtamentlichen Erzählungen ergänzte, folgte Jakobus ſodann auch in der Angabe der 3½ Jahre, während welcher es zur Zeit des Elias im Lande (ἐπὶ τῆς γῆς, d. h. im Lande Paläſtina) nicht mehr geregnet habe, da das A. T. ſelbſt nur drei Jahre nennt. In der Tradition haben ſich dieſe drei Jahre wohl deßwegen in vierthalb Jahre umgebildet, weil ſeit den Weiſſagungen Daniels und ſeit der Epoche des Antiochus Epiphanes ein Zeitraum von 3½ Jahren eine Unglücksperiode, eine Zeit der Landescalamität, bezeichnet. Daß aber Jakobus die Angabe der 3½ Jahre aus der Tradition nahm, ſehen wir daraus, weil dieſelbe Angabe, abweichend vom A. T., auch Luc. 4, 25. und in dem Tract. rabbin. Jalkut Schimoni zu 1. Kön. 16. ſich findet. In προσευχῇ προσηύξατο verſtärkt προσευχῇ den Begriff, der durch das Verb. finit. ausgedrückt iſt. Vgl. Winer, neuteſtamentliche Grammatik, S. 390. Προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, eine Conſtruktion, wie Jeſ. 5, 6. LXX.: ταῖς νεφέλαις ἐντελοῦμαι, τοῦ μὴ βρέξαι εἰς αὐτὸν (ἀμπελῶνα) ὑετόν. Winer, ebend. S. 268 f.

V. 19. 20. Brüder, ſo Jemand unter euch von der Wahrheit abgeirrt, und es führt denſelben Einer zurück, 20. der wiſſe, daß, wer den Sünder zurückführt von dem Irrthum ſeines Weges (von ſeinem irrigen Wege), eine Seele vom Tode erretten wird, und verhüllen die Menge der Sünden.

Dieſer Schluß iſt mehr der Schluß einer didaktiſchen Abhandlung, als eines Briefes; aber unſer Brief hat ſich ja auch zur didaktiſchen Abhandlung ſelber geſtaltet. Bengel im Gnomon: Conclusionem facit Jacobus non ut epistolae, sed ut libri cujuspiam, multitudinem verborum, Spiritu ipsum agente, vitans. Ego, inquit, hac epistola salu-

tem vestram quaero: quaerat quilibet coram salutem alterius.

Als Schluß einer didaktischen Abhandlung betrachtet ist derselbe treffend; und begreift auf energische Weise die ganze Tendenz des Briefs Jakobi in sich, und faßt zusammen, was sich der Verfasser selbst zur Aufgabe gemacht, den irrenden Bruder zur Wahrheit, den Sünder zum Leben in Gott zurückzuführen, — eine heilige Pflicht für den Bürger des göttlichen Reichs im Verhältniß zu seinen Mitbrüdern. Ἀλήθεια bezeichnet beides, die Wahrheit der Erkenntniß, und die Einstimmigkeit des Lebens mit dem göttlichen Willen (mit dem Geiste des göttlichen Reichs). Πλάνη ὁδοῦ (error viarum), die irrige und sündhafte Denk-, Gesinnungs- und Handlungsweise. In dem Satze σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου ist ψυχήν aufgeführt als das Unvergängliche des menschlichen Wesens, und θάνατος hat auch hier jenen umfassenden Begriff, wie derselbe früher entwickelt wurde, Untergang des Menschen im Ausgeschlossenwerden desselben von der Gemeinschaft Gottes und des Erlösers, von der Gemeinschaft des göttlichen Reichs. Daher ist zu dem Satze, daß ein solcher die Seele seines Bruders vom Tode errette, sofort hinzugesetzt: καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν, d. h. und er wird seinem Bruder Ursache, daß diesem seine Sünden, wie viel dieser auch seyen, vor Gottes Augen bedeckt, verhüllt, d. h. von Gott vergeben werden.